

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۱۳۰۴۶

رده‌بندی دیویی: ۱۳۱۰ س ۳۳۲ ل ۲۹۷/۴۱۷۲ مرجع ☐

سرشناسه: لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، قرن ۱۱ ق.

عنوان قراردادی:

عنوان: سرمایه ایمان

شرح پدیدآور:

کاتب: ابن محمد علی محمد حسن جرفادقانی تاریخ کتابت:

محل نشر: [بی جا] ناشر: [بی نا] تاریخ نشر: ۱۳۱۰ ق

صفحه شمار: ۱۱۱ ص مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: فارسی ابعاد: ۱۷×۲۲ نوع خط: نستعلیق

روش تهیه: وقفی☑ اهدایی☐ خریداری☐ ارسالی☐

واقف: حسین قوام لاری تاریخ ثبت: مهر ۱۳۴۴

یادداشتها:

موضوع(ها): ۱. کلام شیعه امامیه - قرن ۱۱ ق. ۲. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴.

شناسه(های) افزوده: الف. جرفادقانی، محمدحسن، کاتب. ب. قوام لاری، حسین، واقف. ج. عنوان

فهرستنگار: شیبانی تاریخ فهرستنگاری: خرداد ۸۸





این کتاب مستطاب موسوم به سرمایهٔ ایمان از تصنیفات علامة العلماء آخوند ملا عبد الرزاق اللاهیجی رحمة الله علیه

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله الطاهرین و بعد چنین گوید العبد الملتجی عبد الرزاق اللاهیجی تجاوز الله عنه که یکی از اجلای عظام و اعاظم احبا کرام دام الله توفیقهما وجعل له الخیر فی کل الامور رفیقا که سمت اختصاص بجهت قدیمی و شیوهٔ اخلاص صمیمی بود نظر بر نسخهٔ گوهر اساس این درویش که در خزینهٔ هیچ پادشاهی نیست افتاده از حوصلهٔ فهم و ضبط مبتدیان
است ح که بجهت ایشان نوشته شده زیاده دیده در رسته بدیهه آن نسخهٔ گرامی باب منتهیان که از شوایش خلل ۱۲
اختلافات و گرد و غبار شکوک و شبهات دیدهٔ بصیرت بسرمه سواد آن جلاء دهند والتماس نمود که بعد از
دیباچه رساله دیگر که بضبط مبتدی اقرب و بفهم ایشان اسرع بود و منحصر باشد در مسائل ضروریه اعتقادیه
که در حصول ایمان کمتر از آن مجزی نبود و در هر مسئله بدلیلی که اقوی بود و بهیأت شکل اول و یا
قیاس استثنائی که هر دو بدیهی الانتاجند واقع باشد نوشته شود اطاعت امر مطاع را بنوشتن این نسخه
بموافقت ح که موسوم است بسرمایهٔ ایمان شروع افتاد و بعد از تمهید مقدمه اصول خمسه دین در پنج باب مرتب شد ۱۲

مقدمه در ذکر بعض از اصطلاحات منطقیه و بیان هیأت شکل اول و قیاس استثنائی بدانکه
چون واجب بود دو گونه است علمی که اعتقادات مخصوصه است و عملی که عبادات معلومه است و مقصود
ما در این رساله نیست مگر بیان اعتقادات و اعتقادات تصدیقات نظریه که محتاج است به دلیل پس لابد است

اول

بیان هیأت شکل اول و قیاس استثنائی

اول از شناساندن معنی تصدیق و نظر و دلیل پس گوییم علم که صورت حاصله از شیء در ذهن
اگر صورت حکم شیء باشد بر شیء دیگر تصدیق باشد والا تصور و در هر تصدیق لابد است از محکوم علیه
و محکوم به پس تعبیر از او بلفظ مرکب توان کرد و از قضیه گویند و از تصور تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند
و گاه بلفظ مرکب نیز کنند لیکن بعد حکم مفرد باشد و تصور یا کلی بود یا جزئی کلی معنی واحد باشد که
بر موجودات کثیره صادق تواند آمد چون معنی انسان و جزئی معنی واحد بود که جز بر یک موجود صادق
نتواند آمد چون معنی زید و اینموجودات کثیره را افراد آن کلی خوانند پس هر معنی کلی باشد که بآن ضم
شود معنی دیگر که مجموع بوده باشد از یک موجود صادق نیاید و یا بر موجودات کثیره کمتر از موجودات
اول صادق آید مثال اول زید نظر با انسان و مثال دوم انسان نظر بحیوان پس فرد گاه کلی باشد و گاه جزئی
و آن معنی را که چون بکلی ضم شود و وی را جزئی گرداند تشخص خوانند چون خصوصیتی که بر معنی انسان
ضم شده و او را زید کرده است و آن فرد را باین اعتبار شخص گویند پس جزئی و شخص یکی باشد و معنی کلی
تا متشخص و جزئی نشود موجود نتواند شد و هر معنی که متشخص شود و موجود گردد آن معنی را بدون تشخص
که با او ضم شده حقیقت آن شخص خوانند پس کلی اگر تمام حقیقت افراد خود باشد او را نوع حقیقی
خوانند چون انسان و اگر بعضی از حقیقت افراد خود باشد و مخصوص بحقیقت واحده باشد آنرا
فصل قریب خوانند چون ناطق نظر با فراد انسان و اگر شامل حقایق مختلفه باشد و تمام حقیقت
مشترکه آن حقایق مختلفه باشد او را جنس خوانند چون حیوان نظر با انسان و فرس و بقر و غیر ذلک
و اگر بعضی از حقیقت مشترکه میان حقایق مختلفه باشد او را فصل بعید خوانند چون حساس که بعضی
از معنی حیوان است نظر با فراد مختلفه حیوان و جنس نیز قریب و بعید شود چون حیوان و جسم نامی
نظر با انسان و منتهی شود در طرف بالا بجنسی که بالاتر از آن جنس دیگر نباشد و او را جنس عالی
و جنس الاجناس گویند چون جوهر نظر با انسان و در طرف پایین بجنسی که پایین تر از او جنسی دیگر نبود
و او را جنس سافل گویند و بالا و پایین در هر دو معنا بکثرت و قلت افراد متحقق شود و هر جنس که در ما بین جنس
عالی و جنس سافل بود او را متوسط خوانند و مجموع اجناس مترتبه غیر جنس عالی را انواع اضافیه نیز

گویند

بیان هیئت شکل اول و قیاس استثنائی

۴ گویند و نوع اضافی تمام حقیقت مشترکه باشد در تحت تمام حقیقت مشترکه که خواه مشترک میان افراد متفقة الحقیقة باشد و خواه مختلفة الحقایق پس هر نوع حقیقی نوع اضافی باشد و هر نوع اضافی نوع حقیقی نتواند بود و انواع اضافیه نیز در ترتیب منتهی شود از طرف بالا بنوعی که بالاتر از او نوعی نباشد و آنرا نوع عالی خوانند و آن نوعی بود که در تحت جنس عالی بود بی واسطه و از طرف پایین بنوعیکه پایین تر از او نوعی نبود و آن نوع حقیقی باشد و آنرا نوع سافل و نوع الانواع گویند و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه بعضی از حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد آنرا عرضی گویند و در مقابل این هر کلی را که تمام حقیقت یا بعض حقیقت بود ذاتی خوانند و عرضی اگر مخصوص حقیقت واحده باشد خاصه بود و الا عرض عام چون ضاحک و ماشی (مثال خاصه، مثال عرض عام) نظر با فراد انسان و **قضیه** اگر هر یک از طرفینش مفرد یا در حکم مفرد باشد حملیه بود و جزء اول را موضوع و دوم را محمول خوانند چون زید کاتب و الانسان حیوان ناطق و اگر هر یک قضیه باشند شرطیه یا متصله اگر حکم باتصال بین الجزئین باشد چون ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و یا منفصله اگر حکم بانفصال بود چون العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا و هر کدام موجبه باشند اگر حکم بایجاب حمل و اتصال و انفصال بود چون مثالهای مذکوره و سالبه باشند اگر حکم بسلب آنها بود چون زید لیس بکاتب و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و لیس اما ان یکون العدد زوجا او منقسما بمتساویین و در متصله جزء اول را مقدم و ثانی را تالی گویند و در منفصله متعین نباشند بلکه هر کدام توانند شد و موضوع قضیه حملیه اگر جزئی بود قضیه شخصیه بود و اگر کلی باشد پس اگر حکم بر افراد باشد محصوره بود یا کلیه اگر بر جمیع افراد بود یا جزئیه اگر بر بعضی از افراد بود یا مهمله اگر اشعاری بکل و بعض نبود و اگر حکم بر افراد نبود بلکه بر طبیعت بود طبیعیه باشد چون الانسان نوع و در شرطیه تقادیر بجای افراد بود پس اگر حکم بر تقدیر معین باشد شخصیه بود چون ان جئتنی الیوم فاکرمتک و اگر بر جمیع تقادیر باشد کلیه بود چون کلما جئتنی اکرمتک و اگر بر بعضی غیر معین بود جزئیه باشد چون قد یکون اذا جئتنی اکرمتک و اگر مطلق باشد

مهمله

بیان قیاس اقترانی و استثنائی

مهمله چون ان جئتنی اکرمتک و **تناقض** اتفاق دو قضیه باهم در جمیع امور مذکوره در کیفیت گویند و تناقض شخصیتین اختلاف در کیفیت بس بود و در مهملتین تناقض نبود و **عکس** قضیه تبدیل طرفی قضیه باشد با بقای کیف و صدق و هر یک از تصور و تصدیق ضروری باشد اگر حصولش موقوف نبود بنظر و بدیهی نیز گویند چون تصور حرارت و تصدیق النار حارة و نظری باشد اگر حصولش موقوف بنظر بود و کسبی نیز گویند چون تصور روح و تصدیق الروح مجرد و نظر ترتیب صور حاصله است بجهت حصول صورت غیر حاصله مثال نظر در تحصیل تصور ترتیب صورت حیوان و صورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان مرکسی را که حاصل باشد او را هر یک از آنها و صورت بدون صورت انسان و مثال نظر در تحصیل تصدیق ترتیب العالم متغیر و کل متغیر حادث تا حاصل شود العالم حادث برای کسیکه هر یک از آنها برای این تصدیق حاصل باشد مراد او صورت مرتبه را در تحصیل تصور معرف و در تحصیل تصدیق حجت و دلیل گویند و چون تعبیر کرده شود اول را قول شارح و دوم را قیاس گویند و مقصود از تعریف یا حصول کنه بود یا تمیز تام پس معرف باید که اسبق بود در معرفت و مساوی در صدق و موجب مساوات یا فصل قریب بود یا خاصه اگر فصل قریب باشد معرف را حد گویند اگر با جنس قریب باشد تام و الا ناقص و اگر خاصه باشد رسم بود با جنس قریب تام و بدون آن ناقص و عرض عام در تعریف واقع نشود چه نه در افاده کنه دخل دارد و نه در افاده تمیز بخلاف اجناس بعیده چون قیاس تولیست دال بر تصدیقات مترتبه که مؤدی شوند بتصدیقی مجهول و هر تصدیقی مدلول قضیه پس قیاس مرکب باشد از قضایا و چون تصدیق مؤدی الیه معتبر شود قضیه دیگر شود لازم از آن قضایا چنانکه مدلولش لازم بود از مدلولات آن قضایا و خارج بود از آن قضایا چه مؤدی الیه خارج از مؤدی باشد لا محاله پس هر یک از قضایا را مقدمه آن قیاس و آن قضیه لازمه را نتیجه آن قیاس و مطلوب نیز گویند و قیاس اقترانی بود و استثنائی اقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه در او بالفعل موجود نبود و استثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در او موجود بود و مقدمه مستقله نبود آن نتیجه و گرنه مصادره بر مطلوب اول لازم آید بلکه جزء مقدمه بود و هر مقدمه که جزء او

قضیه

۵ یعنی در نفی اثبات ای در کلیه جزئیه ان صدقا فقد صدقتا و ان کذبا فکذبا

که با آن حیوان او ناطق باشد

عند ان التعریف لا بد ان یکون اجلی من المعرف

۷ چه تمام مدلول لازم قضایا نتیجه ما تعدد از صغری کبری

قضیه بود شرطیه باشد پس لازم باشد که یکی از مقدمات این قیاس شرطیه باشد و مقدمه دیگر
حملیه بود مشتمل بر استثنای عین مقدم این شرطیه یا بر نقیض تالی وی و بیان انقسام قیاس باقترانی
و استثنائی آنست که هرگاه قضیه مطلوب نظری باشد محتاج شویم بوسطی یعنی امری که مستلزم ثبوت
محمول مطلوب که نامش اکبر است برای موضوع مطلوب که نامش اصغر است باشد و آن وسط اگر مفردی
باشد که محمول یا موضوع تواند شد مر اکبر یا اصغر را و بهر تقدیر مقارن هر یک تواند شد و جزو مقارن
شود قضایای متعدده بهم رسد که هیچکدام نتیجه یا نقیض نتیجه نتواند بود بسبب اشتمال بر امر مغایر قیاسی
که از ترتیب آنها بهم رسد اقترانی گویند و گاه باشد که وسط قضیه باشد و محمول بر اصغر و اکبر نتواند
شد و چون مستلزم مطلوب است باید ملزوم مطلوب باشد یا لازم نقیض مطلوب تا از وضع او
بر تقدیر اول و دفع او بر تقدیر ثانی ثبوت مطلوب لازم آید و چون ملازمت میان دو قضیه متحقق باشد
عقد شرطیه متحقق شود که از وضع مقدم او یا دفع تالی او انتاج مطلوب ممکن بود پس از آن قضیه
شرطیه با وضع مقدم یا دفع تالی که کلمه استثنا افاده آن کند قیاسی حاصل شود منتج مطلوب و آنرا
قیاس استثنائی گویند مثال قیاس استثنائی که از وضع مقدم منتج باشد لو کانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ولکن الشمس طالعة نتیجه فالنهار موجود مثال استثنائی که از رفع تالی منتج باشد
همین شرطیه با ضم لکن النهار لیس بموجود نتیجه فالشمس لیست بطالعة و قیاس استثنائی بهمین دو
هیئت منحصر واقع نشود و چون نتیجه از وضع مقدم یا از رفع تالی لازم شود لهذا بدیهی الانتاج باشد
چه استلزام وجود ملزوم مر وجود لازم را یا استلزام رفع تالی لازم رفع ملزوم را بدیهی است لا محاله
و همچنین است اگر شرطیه منفصله باشد و آن کافی باشد که میان قضیه مطلوب و قضیه وسط انفصال
باشد و انفصال نیز حکم استلزام دارد و تفاوتی نیست مگر در دو چیز یکی آنکه اینجا وضع مستلزم
وضع و دفع مستلزم دفع بود و اینجا وضع مستلزم رفع است و رفع مستلزم وضع دوم آنکه
چون در تلازم ملزوم برای ملزوم معین و لازم برای لازم معین است لهذا از وضع هر کدام
وضع و از رفع هر کدام رفع آن دیگر لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع

چنانچه مثال ثانی از امثله مذکوره شد بنحو العالم متغیر

ملزوم لازم آید و چون نسبت انفصال بمنفصلین یکیست لهذا از وضع هر کدام رفع آن دیگر و از رفع
هر کدام وضع آن دیگر لازم آید مثال استثنائی منفصل هذا اما واحد و اما ان یکون زوجا و اما ان
یکون فردا لکنه زوج نتیجه فلیس بفرد و لکنه فرد نتیجه فلیس بزوج و اما قیاس اقترانی بچهار هیئت
واقع شود که اشکال اربعه از آن منعقد گردد چه شکل عبارتست از هیئات اقتران او وسط باشد یا با اصغر
و یا با اکبر بوضع یا بحمل و قضیه بهم رسیده از اقتران با اصغر را صغری و با اکبر را کبری پس اگر محمول
باشد در صغری و موضوع در کبری شکل اول باشد و عکس وی رابع و محمول در هر دو ثانی
و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول کل عالم متغیر و کل متغیر حادث نتیجه فکل عالم حادث
مثال شکل دویم کل عالم متغیر و لا شیء من القدیم بمتغیر نتیجه فلا شیء من العالم بقدیم مثال شکل
ثالث کل انسان حیوان و کل انسان ناطق نتیجه فبعض الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل
انسان حیوان و کل ناطق انسان نتیجه فبعض الحیوان ناطق و هر شکل از این اشکال را شرایط
متعدده معتبر است در انتاج و انتاج شکل اول بدیهی است و غیر آن نظری اما بداهت اول
بنا بر آنکه در مثال مذکور مثلا هرگاه فردی از افراد متغیر حادث باشد و عالم با سر فردی از
افراد مفهوم متغیر باشد پس بالبدیهه عالم نیز حادث باشد و اما نظریت ما بقی ظاهر است از نظر
در امثله مذکوره و ما چون در این رساله شرط کرده ایم که از این اشکال اربعه استعمال غیر
شکل اول نکنیم لهذا از بیان شرایط آنها که طول عظیم دارد اعراض نموده گوئیم شرط شکل اول
در انتاج دو امر است یکی ایجاب صغری و دوم کلیه کبری اما وجه اشتراط امر اول آنست که
در مثال مذکور مثلا اگر صغری موجبه نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث از اکبر سرایت
باصغر نتواند کرد چه هرگاه عالم متغیر نباشد و هر متغیر حادث باشد لازم نیاید سرایت حدوث
بعالم که بالفرض از افراد متغیر نیست و اما اشتراط امر دوم آنست که در مثال مذکور اگر هر متغیر
حادث نباشد بتقدیری که هر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث عالم چه تواند بود که عالم از
جمله افراد متغیر فردی نباشد که حادث است بلکه فردی باشد که حادث نیست باب اول

زیرا که حد وسط ... اوسط اگر ... وضع بحیثیت ... رابع اشکال اربعه ...

بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و ممتنع عام

در توحید مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود متصف بصفات کمال منزه از شریک و صفات
نقص و زوال است و اینمعنی در چند فصل مبین شود **فصل اول** در بیان معنی وجود و عدم
و ماهیت و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود یافت شدنست و یافت شدن چیزی
اگر در اندیشه باشد وجود ذهنی گویند و اگر در خارج اندیشه باشد وجود خارجی و آن چیز یافت
شده را ماهیت و شیء خوانند و مراد از ماهیت در مقابل وجود بغیر از این نیست و چون معنی وجود را
دانستی معنی عدم مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شیء و میباید دانست که این معنی وجود که یافت شدنست
در خارج اندیشه یافت نتواند شد چه آنچه در خارج یافت شده شیء است نه یافت شدن شیء
بلکه یافت شدن معنیست که جز در اندیشه یافت نشود و هرگاه دانستی که مراد از لفظ وجود
یافت شدنست ظاهر شد که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر همه تصورات باینمعنی که هیچ
چیز در ذهن نتواند در آمد که یافت شدن با او نباشد همین در آمدن در ذهن یافت شدن در
ذهن است پس اگر یافت شدن نظری میبود بهیچ چیز تعریف او میسر میشد و حال آنکه واجب است
در آمدن معرف در ذهن پیش از معرف اگر گویند او بودن یافت شدن در ذهن لازم نیست معلوم
بودن او گوییم علم نیست یافت شدن در ذهن پس چون معلوم نباشد اگر گویند که علم با شیء بعلم نیست
گوییم علم بعلم از التفات نفس هم میرسد و ممکن است التفات نفس و معلوم شدن علم نیز و حال آنکه
نظری دانستن که ممکن نباشد معلوم شدن او بی نظر و چون این جمله را دانستی بدانکه وجود در همه اشیا
بهمین معنیست و باینمعنی در همه اشیا یکیست چه یافت شدن انسان مثلا در معنی یافت شدن بعینه
یافت شدن فرس است اگرچه انسان غیر فرس باشد و این بغایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی
باشد نه مشترک لفظی و وجود همه اشیاء یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه اشیاء و چون
معنی وجود ذهنی و خارجی دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخارج اگر وجود در خارج مر
او را ضروری و عدم ممتنع باشد نظر بذات وی کرده باقطع نظر از همه وجود امور خارجیه از ذات
آن مفهوم را واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود ممتنع نظر بذات وی کرده

باقطع

بیان آنکه شیء و موجود مطلق شیء

در بیان وجود ذهنی و وجود خارجی

مکرر

در بیان معنی موجود بودن واجب بذات خود

باقطع نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع الوجود گویند و اگر هیچیک از وجود و عدم ضروری نباشد
و ممتنع نیز نباشد آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از آنچه گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی
در واجب و ممکن و اعمیت موجود مطلق از موجود خارجی چه ممتنع الوجود چون مفهوم است پس
موجود ذهنی است و حال آنکه موجود خارجی در واقع نیست و نیز ظاهر شد تساوی مفهوم شیء
با وجود مطلق **فصل دوم** در بیان معنی موجود بودن واجب بذات خود و موجود
بودن ممکن بعلتی غیر ذات خود و بیان معنی آنکه گفته اند که وجود در واجب عین ذاتست و در ممکن
زائد بر ذات دانستی که وجود بمعنی یافت شدنست که مرادف او هستی بودن است و این مفهوم امریست
عقلی که در خارج متحقق نتواند شد بلکه تحقق او در ذهن باشد و بس و موجود بودن اشیاء یعنی موجود
شدن لفظ موجود بر اشیاء باعتبار اتصاف اشیاء باشد باین مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجود
است که مبدا اشتقاق لفظ موجود است و اتصاف اشیاء باین مفهوم گاه باشد که بذات خود باشد
نه بعلتی و سببی باینمعنی که چون عقل نظر بذات آن شیء کند بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این
شیء میباید که بذات خود و خارج اندیشه باشد و متصف بودن که معنی لفظ وجود است بود
بی آنکه این بودن او را از غیری حاصل شده باشد و این شیء لامحاله واجب الوجود باشد پس
واجب الوجود بذات خود موجود باشد و گاه باشد که اتصاف اشیاء بمفهوم وجود بذات نباشد
بلکه بسبب غیر باشد باینمعنی که چون عقل ملاحظه ذات آن شیء کند باقطع نظر از غیر حکم
نتواند کرد به بودن بسبب آنکه داند که نسبت ذات او به بودن و نبودن هر دو مساویست و هیچیک از آن دو
خود حاصل نتواند بسبب امتناع ترجیح بلامرجح و ذات آن شیء نیز احدهما را رجحان نتواند داد بسبب
امتناع ترجیح بلامرجح بلکه اگر بودن آن شیء را حاصل باشد باید که بسبب غیری باشد که تقاضا
بودن آن شیء کند پس عقل مادام که غیر را باو ضم نکند و با او اعتبار ننماید حکم نتواند کرد
ببودن او و اینحال ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لامحاله موجود بغیر باشد نه بذات پس
انتزاع عقل وجود را از شیء و حکم کردن بموجودیت او محتاج بود بمنشائی و آن منشا یا ذات

شیء

شد

بیان آنکه واجب الوجود را ماهیتی بغیر از وجود نتواند بود

شیء باشد اگر شیء واجب الوجود باشد با ضم علتی باشد اگر ممکن الوجود بود پس عقل در ممکن الوجود مادام که اعتبار علتی نکند یا معین چنانکه در حکم بوجود شیء از راه برهان لمی یا غیر معین چنانکه در حکم بوجودش از راه برهان انی انتزاع وجود از او و حکم بوجود او نتواند کرد پس معنی عین بودن وجود در واجب آنست که ذات واجب بذات خود نه باعتبار امری که زاید باشد بر ذات منشأ انتزاع وجود باشد و معنی زیادتی وجود در ممکن آنست که ذات ممکن بذات خود منشأ انتزاع وجود نباشد بلکه باعتبار امری باشد که غیر ذات او است و زاید بر ذات او و الا مفهوم وجود که امری است ذهنی در جمیع اشیاء لامحاله زاید باشد بر ذات اشیاء خواه واجب باشد و خواه ممکن و گاه باشد که منشأ انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اول را وجود عام گویند و معنی دوم را وجود خاص و بنابراین تواند بود که مراد از وجود یکه عین است در واجب و زاید است در ممکن وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجازی و تقریر دلیل براینکه وجود بمعنی منشأ انتزاع وجود عین است در واجب الوجود بطریق شکل اول آنست که گوئیم واجب الوجود مستغنی است در انتزاع وجود از خارج ذات خود و منشأ انتزاع وجودش عین ذات او است پس واجب الوجود را منشأ انتزاع وجودش عین ذات او باشد و تقریر دلیل براینکه وجود بمعنی منشأ انتزاع وجود زاید است بر ذات ممکن بطریق شکل اول آنست که گوئیم ممکن محتاج است در انتزاع وجود از و بامر زاید بر ذات او و هر چه محتاج است در انتزاع وجود بامر زاید بر ذات خود منشأ انتزاع وجودش زاید است بر ذات او پس ممکن منشأ انتزاع وجودش زاید است بر ذات او

فصل سیم در بیان آنکه واجب الوجود را ماهیتی بغیر وجود نتواند بود بیان آن آنست که ذات شیء خارجی که از او حقیقت خارجیه گویند در ذهن در نتواند آمد و الا فرقی نبود میان ذهن و خارج و میان موجود ذهنی و موجود خارجی بلکه صورتی که مطابق باشد مر ذات خارجی را در تمام ماهیت در ذهن حاصل شود چنانکه مذهب محققین است در مسئله وجود ذهنی و آن صورت مطابقه اگر مطابق ذات بذاتها باشد بدون اعتبار امری خارج از ذات او را ماهیت و کنه آن شیء خارجی گویند چون صورت حیوان ناطق مر ذات

باشد ٢

در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود

انسان را و اگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه باعتبار امری که صفتی خارج از ذات باشد از خارج آن شیء خارجی گویند چون صورت مفهوم ضاحک کاتب مر ذات انسان را و بعضی را نیست که وجود منتزع از ذات واجب شود بذاتها بی اعتبار امری دیگر پس آنچه از واجب در ذهن در آید و مطابق ذات بذاته باشد مفهوم موجود باشد بما هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم وی مانند شیء یا امری دیگر که بمنزله شیء باشد چنانکه غایت وجود در واجب مقتضی آنست اعنی غایت وجود مقتضی آنست که واجب موجود باشد و بس نه شیء موجود و الا شیء زاید بود بر وجود و این منافی غایت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که موجود میشود محمول شود البته چیزی باشد که وجود از خارج با وضم شده باشد پس او شیء موجود باشد نه موجود تنها و واجب الوجود موجود تنها است و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل شود بدون اعتبار امری دیگر پس کنه واجب باشد پس اینکه گفته اند واجب را ماهیتی نیست یعنی ماهیتی بغیر از وجود نیست و اینکه گفته اند که کنه واجب متعقل نتواند شد یعنی حقیقت وی متعقل نتواند شد و حقیقت اخص باشد از ماهیت چه هر گاه ماهیت موجود باشد در خارج حقیقت باشد پس مراد این است که کنه واجب بنحویکه موجود است در خارج در ذهن حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هر گاه موجود بما هو موجود حاصل شود در ذهن از ذات واجب بذاته باید که ماهیت او باشد چه ماهیت هر چیزی آنست که از ذات او بذاته در ذهن حاصل شود لیکن مقدم حق است نتیجه دهد که پس تالی حق باشد و هو المطلوب

فصل چهارم در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود یکی از خواص واجب الوجود امتناع ترکیب است مطلقا خواه ترکیب واجب از غیر و خواه ترکیب غیر از واجب اما ترکیب واجب از غیر بسبب آنکه ترکیب منافی وجوب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود لااقل باجزاء مرکب و احتیاج در وجود منافی وجوب وجود است اما ترکیب غیر از واجب بسبب آنکه ترکیب حقیقی مستلزم احتیاج هر یک از اجزاء است بان دیگر بوجهیکه دور نشود چه اگر اجزاء همه بهم محتاج نباشند بالضرورة مرکب

یعنی آن ماهیت موجوده را حقیقت میگویند بخلاف ماهیت که اعم از اوست

لیکن حاصل شدن مر موجود بما هو موجود در ذهن از ذات واجب بذاته ۲

۱۲ حقیقی بهم رسد اما اگر هیچیک محتاج بان دیگر نباشد کالحجر الموضوع بجنب الانسان فظاهر و اما اگر یکی
محتاج باشد و دیگری نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاج است بجسم لیکن جسم محتاج نیست بسواد
و این نیز ظاهر است چه امثال اینها صفت و موصوف باشند نه مرکب حقیقی و مرکب حقیقی مانند سریر
باشد چه ماده سریر که قطع خشب است بجهت اینکه ماده سریر باشد محتاج است بهیئات سریر و
هیئت سریر اینکه عرض است محتاج است بقطع خشب پس اگر چیزی مرکب باشد از واجب الوجود
ترکیب حقیقی لازم آید احتیاج واجب بغیر و آن منافی وجوب وجود است و یکی دیگر از خواص واجب آنست
که وجود در او بالقوة نتواند بود چه مراد از قوت عدم چیزیست از شیء که در شان انشیء باشد
وجود آن چیز برای او پس قوت مستلزم عدم باشد و واجب الوجود عین وجود است و هر چه عین
وجود باشد بالضروره عدم که منافی اوست در و نتواند بود و از اینجا لازم آید که واجب الوجود
محل حوادث نتواند بود چه حادث لا محاله مسبوق باشد بعدم و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه
نقص بالضروره مستلزم عدم است **فصل پنجم** در ذکر بعضی از احوال علل و بیان
امتناع دور و تسلسل و بطلان ترجیح بلا مرجح و ذکر اقسام تقدم و تاخر بدانکه هر چه محتاج
باشد بشیء دیگر در وجود یا در ماهیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول و علت وجود
اگر مفید وجود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد بر ایجاد غایت خوانند و فاعل اگر
مقارن شعور و اراده باشد مختار خوانند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر نظر بفاعل مختار
و گاه باشد که افاده وجود موقوف باشد بوجود امری یا عدم امری یا بوجود و عدم امری هر دو اول را
شرط و دوم را دفع مانع و سیم را معد گویند و علت ماهیت را ماده گویند اگر ماهیت بان بالقوه
باشد چون قطع خشب پیش از ترکیب نظر بسریر و اگر بالفعل باشد صورت خوانند چون هیئات نسبت
بسریر و اگر شیء محتاج باشد بعلتی و آن علت نیز محتاج باشد بعلتی و همچنین الی غیر النهایه آنرا
تسلسل گویند پس تسلسل مرتب بودن امور غیر متناهیه باشد و اگر شیء محتاج باشد بعلتی
و آن علت محتاج باشد بمعلول بی واسطه آنرا دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد دور مضمر

قطع بکسر قاف جمع قطعه است

در بیان امتناع دور و تسلسل

خوانند

خوانند پس دور توقف شیء باشد بر چیزی که موقوف باشد بهمین شیء و دور و تسلسل هر دو ممتنع ۱۳
باشد اما دور ظاهر البطلان است بسبب انکه مستلزم است تقدم شیء را بر نفس خود یا بیک مرتبه
اگر دور مصرح باشد و یا بمراتب اگر مضمر باشد و تقدم شیء بر نفس خود بدیهی البطلان است
و اما تسلسل بسبب انکه مستلزم است وجود سلسله را که اجزای آن سلسله غیر متناهی باشند
و هر کدام از اجزای سلسله هم علت باشند و هم معلول بخلاف معلول اخیر که معلول است و علت
نیست پس در ان سلسله دو سلسله اعتبار توان کرد یکی سلسله که همه اجزای وی علل باشند و دوم
سلسله که همه اجزای وی معلولات باشند و سلسله دوم زائد باشد بر سلسله اولی بیک جزء
که ان معلول اخیر باشد پس ما را رسد که تطبیق کنیم سلسله اول را بر سلسله دوم باین طریق
که جزء اخیر سلسله اولی را بازای جزء اخیر سلسله دوم فرض کنیم پس واقع شوند بمجرد همین فرض
هر جزئی از اجزاء سلسله اولی در برابر جزئی از سلسله دوم بنا بر ترتیبی که واقع است در میان
اجزای هر سلسله پس لازم باشد که سلسله اولی منتهی شود و الا لازم آید که در برابر جزئی
از سلسله دوم جزئی از سلسله اولی نباشد و حال انکه سلسله اولی کمتر بود بجزء واحد پس تساوی
ناقص و زائد لازم آید و این بدیهی البطلان است پس واجب باشد منتهی شدن سلسله اولی و چون
سلسله اولی منتهی شود لازم آید تناهی سلسله دوم چه زیادتی دوم بر اول نبود مگر بیک
جزء و زائد بر متناهی بقدر متناهی متناهی باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر تسلسل
جائز باشد جواز تساوی زائد و ناقص لازم آید لیکن تساوی زائد و ناقص محال است نتیجه دهد
که پس تسلسل ممتنع است و هو المطلوب بدانکه از اقسام ثلثه مفهوم معلول نتواند بود مگر ممکن
نه واجب و نه ممتنع چه وجود و عدم در واجب و ممتنع چون هر دو مستند بذاتند پس مستند بغیر ذات
نتوانند بود چه اگر ذات کافی نبود و هیچکدام ذاتی نباشند و اگر کافی بود پس استثناء بغیر تحصیل
حاصل باشد پس وجوب و امتناع ذاتین بالغیر نتوانند بود اما ممکن چون ذات او مقتضی وجود و عدم
هیچکدام نیست پس لابد است در حصول وجود یا عدم برای وی از علتی و رای ذات و الا ترجیح

بلا

بلا مرجح لازم آید و بطلان ترجیح بلا مرجح بدیهی است و هیچ کس را نیز در وی خلافی نیست و لابد
است از خصوصیتی میان هر علتی با معلول خود از میان سائر ممکنات و الا ایجاد آن ممکن خاص بدون
ممکنات دیگر با تساوی نسبت او بجمیع ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود و بطلان ترجیح بلا مرجح
نیز قریب ببدیهی است چه ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل مختار بطلانش بدیهی است و کسی را خلافی
نیز نیست و در فاعل مختار بتوهم آنکه اراده کافی باشد و محتاج بمرجحی دیگر نباشد بسیاری از
مردم خلاف کرده اند بتخصیص اشعری و اتباعش لیکن آن نیز ظاهر البطلان است چه متفق علیه است
پس بطلان ترجیح بلا مرجح بنابر استلزام آنست مر ترجح بلا مرجح را و چون بطلان ترجیح بلا مرجح
ثابت شد پس هرگاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد بامری دیگر یا بنابر آنکه ذات فاعل کافی باشد
و آنرا علت مستقله گویند و یا بنابر آنکه جمیع امور موقوف علیها همه حاصل باشند و آنرا علت
تامه لامحاله واجب شود وجود معلول و جائز نباشد تخلف معلول و الا ترجیح بلا مرجح لازم
آید چه ایجاد نکردن معلول در این وقت و ایجاد کردن در وقتی دیگر با این تقدیر ترجیح احد
المتساویین خواهد بود بدون مرجحی و مناسب این مقام است ذکر شبهه که بعضی از طلبه را گاه باشد
دامنگیر خاطر شود و دفع نمودن آن و آن چنانست که گویند ترجیح بلا مرجح یعنی بلا داعی مطلقا
محالست و لیکن ترجیح مساوی یا مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر یا
مساوی باشد آن جائز است چه در صورت اول مرجح اصلا نیست بخلاف صورت دوم که مرجح هست
لیکن مساوی یا مرجوح است و فاعل مختار تواند که باراده اختیار مرجح مرجوح کند و تعلق
اراده باحد الشیئین بسبب مرجوح ترجیح بلا مرجح نباشد و گاه باشد تایید این شبهه کنند
بوقوع و آن چنانست که گویند ترجیح مرجوح از اکثر مردم واقع شود چه بسیار باشد که
شخصی فضل و رجحان تقدیم صلوة را مثلا در اول وقت داند و مع ذلک اختیار آن نکند و مشغول
بمناجات شود و از این قبیل باشد جمیع ارتکاب محرمات و اجتناب از واجبات که از بسیاری مردم صادر
شود با وجود علم بقبح آن و وجوب این و این جمله نیست مگر ترجیح مرجوح واقع باشد لامحاله

جائز نباشد چه وقوع موقوفست بجواز لامحاله و دفع شبهه آنست که گوئیم مرجوحیت داعی
هرگاه نظر باراده فاعل باشد تعلق اراده باو بالضروره محال باشد و اگر مرجوحیت در نفس
الامر باشد نه نظر باراده فاعل پس اختیار فاعل مر او را ترجیح مرجوح نباشد و از محل نزاع خارج
باشد چه لامحاله معتبر رجحان و عدم رجحانیست که نظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل نه نظر بنفس
الامر یا بامری دیگر ورای فاعل و دفع تایید نیز از آنجهت در دفع شبهه گفتیم معلوم است لیکن بجهة
تسکین اوهام عامه در دفع شبهه وقوع ترجیح مرجوح گوئیم لانسلم که مرجوحیت تاخیر صلوة مثلا
و راجحیت تقدیمش نظر بفاعل باشد من حیث هو فاعل بیانش آنست که در انسان مبادی فعل
بسیار است چه انسان مرکب از قوی است و هر قوتی در وی مبدا فعلی مثلا قوه شهوت در انسان مبدء
افعال شهویه است و قوت غضب مبدا افعال عقلیه و قوت وهم مبدا افعال وهمیه الی غیر ذلک پس
انسان من حیث هو عاقل فاعل علیحده است و من حیث هو متوهم فاعل علیحده و علی هذا و رجحان
تقدیم صلوة و هم چنین مرجوحیت تاخیرش در نظر انسان من حیث هو عاقل است نه من حیث
هو متوهم و طالب لذت وهمیه بلکه از این حیثیت که طالب لذت وهمیه است تاخیر صلوة در نظرش
راجح است و تقدیمش مرجوح پس او از این حیثیت که اختیار تاخیر صلوة و اشتغال بمباحات و مکروهات
نمود اختیار راجح نموده نه مرجوح و هم چنین مرتکب محرمات و تارک واجبات چون ارتکاب و ترکش
من حیث هو طالب للشهوة و اللذة الوهمیه است اختیار امر راجح کرده اگر چه آن امر در نظر عقل وی
مرجوح بوده باشد و اشاعره در ترجیح بلا مرجح متمسک اند برغیفی جائع و طریقی هارب شده اند
و جواب آنست که معتبر رجحان و مساواتیست که در نظر فاعل من حیث هو فاعل در وقت شروع بفعل
بوده باشد و مساوات رغیفین و طریقین در نظر آکل و سالک در وقت شروع باکل و سلوک ممنوع
است و فرض مساوات در نفس الامر یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل
دلالت نکند بر مساوات در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه اگر رجحان حاصل نشود شروع ممتنع
باشد چنانکه معلوم است بالبدیهه و چون تخلف معلول از علت تامه باطل شد پس علت تامه بر معلول تقدم

بحسب زمان تواند بود بلکه تقدمش تقدم بالذات خواهد بود و آن را تقدم بالعلیه نیز گویند و معنی تقدم
بالعلیه آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه متقدم موجود بوده باشد و متقدم موجود باشد
و هنوز اعنی در مرتبه وجود متقدم متاخر موجود نشده باشد اگرچه در زمان وجود متقدم متاخر نیز
باید که موجود باشد و این تقدم راجع شود بحکم عقل بتقدم بدون آنکه در خارج انفکاک باشد
مثالش تقدم حرکت ید بر حرکت مفتاح چه هر دو در یک زمان باهم محسوس شوند اما عقل حکم کند
بآنکه تا ید حرکت نکند حرکت مفتاح بوجود نیاید و هرگاه حرکت مفتاح بوجود آید حرکت ید بوجود
آمده باشد مثلا تواند گفت که چون ید حرکت کرد مفتاح حرکت کرد و نتواند گفت که چون مفتاح
حرکت کرد ید حرکت کرد و علت ناقصه تواند بود که مقدم باشد بحسب زمان بر معلول چون واحد نظر
باثنین و فاعل غیر مستجمع شرایط نظر بمعلول و ماده مثل قطع خشب نظر بمعلول مرکب مثل سریر اما
علت ناقصه را از جهت محتاج الیه بودن تقدم دیگر باشد بر معلول غیر تقدم زمانی و آن را تقدم بالطبع
گویند و معنی تقدم بالطبع آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر اینکه متقدم موجود باشد و
تواند بود که متقدم موجود باشد و هنوز اعنی در زمان وجود متقدم متاخر موجود نباشد و
در تقدم زمانی این معنی معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی تقدمیست که متقدم با آن تقدم با متاخر
جمع نتواند شد چون تقدم دی بر امروز و تقدم آدم بر نوح علی نبینا و علیهما و در تقدم بالعلیه
و تقدم بالطبع این معنی معتبر نباشد چه متقدم و متاخر در آن دو تقدم باهم جمع شوند و تقدم بر
دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجوه ثلثه یکی تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و دوم تقدم
بالرتبه چون تقدم صدر مجلس بر صف نعال و چون تقدم عام بر خاص در ذهن و در این هر دو وجه
نیز متقدم و متاخر در وجود مجتمع شوند پس تقدمی که متقدم با متاخر جمع نتواند شد منحصر در تقدم
زمانی باشد پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و متکلمین تقدم اجزای زمان را چون تقدم دی بر امروز
تقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانی را منحصر در زمانیات سازند با وجود اشتراک هر دو در عدم
اجتماع در وجود مطلق تقدم را بر شش نوع دانند و این خالی از تکلف نبود بلکه حق آنست که مصداق

این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود است غایتش اینمعنی در اجزای زمان بالذات و بی‌واسطه باشد ٧
و در زمانیات بالعرض و بواسطه **فصل ششم** در معنی حدوث و قدم و مباحث ممکنات
باسرها بدانکه حدوث مسبوق بودن وجود است بعدم مطلق و قدم عدم مسبوقیت بعدم مطلق وجود
است و قدیم اعنی موجود غیر مسبوق بعدم مطلقا منحصر است در واجب تعالی و جمیع ممکنات
حادث اند و مسبوق بعدم مطلق و دلیل بر این آنست که اگر ممکن موجود مسبوق نباشد بعدم
مطلقا موجود خواهد بود با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم باشد
موجود علی الاطلاق نخواهد بود چه مراد از موجود مطلق آنست که بر جمیع تقادیر موجود باشد
و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد پس هرگاه با قطع نظر از غیر موجود نباشد معدوم خواهد بود
و چون با قطع نظر از غیر معدوم باشد وجودش از غیر باشد لا محاله و لیکن وجود از غیر مسبوق
باشد بعدم با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم نبود قبول وجود از غیر نتوانستی
نمود و الا تحصیل حاصل لازم آمدی پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول وجود نتواند
کرد از غیر و حال آنکه ممکن قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر ممکن
موجود مسبوق بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود هست از غیر لا محاله
نتیجه دهد که پس ممکن مسبوقست بعدم لا محاله و چون مسبوق باشد بعدم حادث باشد چه مراد
از حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات پس عالم نیز حادث
باشد و هو المطلوب و هیچکس را نزاعی نیست در اینکه حدوث بمعنی مسبوقیت وجود است بعدم
مطلقا اما نزاع در این است که عدم سابق بر وجود عالم تقدمش بر وجود او چه قسم از اقسام
تقدم است که مذکور شد متکلمین بر آنند که از قسم تقدم بالذات است که قسم سادس از اقسام تقدم
دانند یعنی چون تقدم اجزاء زمانست بعضی بر بعضی و حکما چون تقدم اجزای زمان را نیز تقدم
زمانی دانند و تقدم زمانی را مطلقا مستلزم زمان گویند نتواند بود که تقدم عدم عالم
بر وجودش از باب تقدم زمانی باشد که متقدم جمع نتواند شد با متاخر در وجود چه عدم با [illegible]

۱۸ در وجود که منشأش غیر ما فی الذات بود نیست مخصوص است بزمان حرکت و مستلزم آنست که قبل از
وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی البطلان است و از حکما هم بجا منقول نیست که تقدم عدم
ممکن بر وجودش از کدام قسم از اقسام تقدم است و اینکه دوانی و امثاله مشهور است که حکما تقدم
عدم عالم را بر وجود تقدم ذاتی دانسته‌اند غلط است چه تقدم ذاتی نیز نزد حکما تقدم بالعلیت است و آن
تقدم علت تامه است بر معلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم باشد بلکه
ایشان چون نفی تقدم زمانی از عدم سابق کنند عدم سابق را زمانی ندانند بلکه ذاتی دانند
پس ایشان عدم متقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند نه زمانی نه اینکه تقدمش را تقدم ذاتی دانند
ابو علی سینا و این هذا من ذاک و آنچه از کلام شیخ در شفا و غیر آن ظاهر میشود آنست که تقدم عدم بر وجود
از قسم تقدم بالطبع باشد که تقدم محتاج الیه است بر محتاج و شک نیست که عدم ذاتی ممکن موقوف
علیه وجود غیری است چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر چنانکه
دانسته شد **فصل هفتم** در سبب احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویت ذاتیه بدانکه علما اختلاف
کرده‌اند در سبب احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی از محققین متکلمین بر آنند که امکان است
در احتیاج ممکن بعلت و اکثر متکلمین بر آنند که سبب حدوث است نه امکان و جمعی از متکلمین
گویند سبب مجموع امکان است با حدوث و بعضی دیگر گویند امکان است بشرط حدوث و حق مذهب اول
است چه ممکن آنست که وجود و عدم هر دو نظر بذات وی متساوی باشد پس لامحاله در رجحان احد
محتاج باشد بمرجحی و مراد از علت نیست مگر مرجح وجود یا عدم و این احتیاج بمرجح حاصل است
ممکن را بمجرد فرض فعلیت هر یک از وجود یا عدم خواه حادث باشد و خواه نه پس اعتبار حدوث را در این معنی
مدخلیتی نتواند بود نه بر سبیل استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم اگر حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل بودی هر آینه ممکن غیر حادث بتقدیر وجود یا عدم
محتاج بمرجح نبودی لیکن ممکن بمجرد فرض وجود یا عدم محتاج است بمرجح نتیجه دهد پس حدوث را
در حاجت ممکن بمرجح دخل نباشد و در این موضع سؤالی کنند که گاهی ممکن در رجحان وجود

در بیان سبب احتیاج ممکن بعلت

یا عدم محتاج بودی بمرجح که نسبت وجود و عدم بذات ممکن علی السویه بودی و این لازم نیست ۱۹
چه ممکن آنست که هیچکدام از وجود و عدم ضروری نبود نه آنکه هر دو نظر بوی متساوی باشند
پس تواند بود که وجود مثلا اولی باشد نظر بذات ممکن لیکن بسرحد ضرورت نرسد پس بمجرد
اولویت ذاتیه وجود موجود شود بدون حاجت بعلتی چه تساوی چون مفقود است ترجیح بلا مرجح
لازم نیاید و جواب آنست که گوییم ممکن بمجرد اولویت وجود موجود نتواند شد خواه اولویت
ناشی از ذات وی باشد و خواه از غیر باینمعنی که ممکن که علت هم دارد تا از جانب علت وجودش واجب
نشود موجود نتواند شد اگرچه فرض کنیم که وجودش اولی باشد و اولویتی ناشی از علت و دلیلش آنست
که گوییم اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد عدمش با وجود اولویت وجود اگر جایز الوقوع
نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد لازم آید که اولویت منتهی بوجوب باشد نه اولویت چه از وجوب
وجود نخواهیم مگر اینکه عدم جایز الوقوع نباشد و اگر عدم جایز الوقوع باشد پس با وجود
جواز عدم واقع شدن وجود محتاج باشد بمرجحی غیر از اولویت چه ممکن از لی الی وجود بر این
تقدیر موجود شدن و نشدنش هر دو مساوی باشند چه اولویت مفروضه چون در جانب ذات
ممکن ماخوذ شد و تو به جواز عدم و عدم جواز عدم در ممکن که اولی است وجودش واقع شد
پس آن اولویت مرجح نتواند شد و اگر اولویت دیگر فرض کنیم و هم چنین الی غیر النهایه بنا بر این
که اولویت امر اعتباریست و تسلسل در اعتباریات جایز گوییم ممکن با جمیع آن اولویات غیر
متناهیه وقوع عدمش جایز است یا نه اگر جایز نیست اولویات وجوب باشد و اگر جایز است
ترجیح بلا مرجح لازم آید و تقریر این دلیل بطریق قیاس استثنائی آنست که اگر اولویت در موجود
شدن کافی بودی هر آینه وقوع عدمش جایز نبودی و الا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی اما وقوع
ممکن است نه واجب و وقوع عدمش جایز است نتیجه دهد که پس اولویت در موجود شدن ممکن
کافی نیست و چون ثابت شد که جایز نیست موجود شدن ممکن بمجرد اولویت خواه ناشی از ذات
خود باشد و خواه از علت ثابت شد که ممکن تا واجب نشود وجودش بعلتی موجود نتواند شد

در سبب احتیاج ممکن بعلت

۲۰ و این سخن یعنی قول حکما که الشیء ما لم یجب لم یوجد و چون دانستی که علت حاجت ممکن بعلت امکان است نه حدوث و امکان لازم ممکن است و بموجود شدن ممکن امکان از ماهیت او منفک نشود چه ممکن موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم هردو نظر بذات وی متساوی باشد پس ممکن همچنانکه در ابتدای وجود محتاج است بعلت در بقای وجود نیز محتاج باشد بعلت بلکه وجود در مبدع و نو بنو از علت بر او فائض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود پس در هر زمان که وجود بر او مستمر کند باید که از علت فائض شود پس ممکن همیشه مستغرق باشد در حدوث چه وجود او آناً فآناً حادث شود از علت غایتش در اصطلاح وجود برا که مسبوق بوجود دیگر باشد بر سبیل اتصال حدوث نگویند اما در حقیقت حدوث باشد چه وجود در آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده پس فی الحقیقه وجود در آن مسبوق باشد بعدم خود و مبدا حقیقی وجود اگر یک نفس افاضه وجود نکند عالم را بسر معدوم مطلق شود و نعم ما قیل

شعر بمحض التفاتی زنده دارد آفرینش را ... اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها

و جماعتی که حدوث را علت حاجت دانند ممکن را در بقا محتاج بعلت ندانند و از روی جهل و نادانی گویند لو جاز علی الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم و انچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقاء محتاج بعلت بودی هر آینه مرده مرد بنا و کوزه گر مثلاً سبب انعدام خانه و کوزه بودی و جوابش آنست که بنا و کوزه گر و جمیع اهل صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان کنند علت فاعلی وجود خانه و کوزه و سائر اجسام صناعیه نیستند بلکه علت فاعلی حرکاتی اند که آن حرکات علت معده فیضان وجود و صورت است از واهب الصور و الوجود بر آن اجسام و انعدام علت معده موجب انعدام معلول نیست و بر انجماعت مفسده عظیم لازم آید که هیچ چیز مندفع نشود و آنچنانست که لازم آید که ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند کرد چه بر این تقدیر تواند که سلسله علل منتهی شود بممکنی قدیم و او را بنا بر اینکه حادث نیست علتی نبود پس تسلسل لازم نیاید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود و اگر

بالجملة

در بیان اثبات واجب الوجود

۲۱ بالجملة چنین ممکنی را مخصص شوند نیز باله خود و اثبات صفات کمال برای وی نتوانند کرد چه نفی شریک و سائر صفات سلبیه و اثبات اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است **فصل سیم** در اثبات واجب الوجود برهان قاطع بر اینمطلب که اعظم مطالب و اهم مسائل است بسیار است و با وجود کثرت منحصر است در دو طریق یکی موقوف بابطال دور و تسلسل و دیگری غیر موقوف بآن و ما از هر طریق برهانی که اقوی و اتم و اوضح براهین آن طریق باشد ذکر کنیم اما تقریر برهان بطریق اول اینست که گوئیم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود لابد است از علتی موجود چنانکه ثابت شد و آن علت نیز اگر ممکن باشد محتاج است بعلتی دیگر و این علت دیگر اگر عین ممکن اول باشد یعنی که دو ممکن باشند که هر یکی علت وجود آن دیگر باشد دور لازم آید و اگر ممکن ثالثی باشد آن نیز محتاج باشد بعلتی پس اگر مرتبه از مراتب علیت بر گردد بیکی از مراتب سابقه دور لازم آید هر چند مرتبه سابقه بعید باشد چه علت علت علت است لامحاله و مقدم بر مقدم مقدم و پیشتر است و آنستکه هر چند واسطه در دور بیشتر باشد مفسده دور بیشتر خواهد بود و اگر در هیچ مرتبه از مراتب علیت رجوع نکند بمراتب سابقه بلکه ترقی کند الی غیر النهایه و اصلا منتهی نشود تسلسل لازم آید و محالیت دور و تسلسل هردو سابقا معلوم شد پس واجبست منتهی شدن سلسله علیت بموجودیکه ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود و موجودیکه ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود منحصر است در واجب الوجود چه آنستکه موجود منحصر است در واجب و ممکن پس هرگاه نباشد لامحاله واجب خواهد بود پس واجب شد وجود واجب الوجود بسبب آنکه ضرورت نیست وجود ممکن الوجود و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوئیم هرگاه ممکن الوجودی موجود باشد بنا بر بطلان دور و تسلسل لابد است که واجب الوجود موجود باشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است و بعبارتی دیگر اگر واجب الوجود نباشد بنا بر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود موجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هرگاه دور و تسلسل باطل باشد واجب الوجود موجود است و بعبارتی دیگر بنا بر وجود ممکن

اگر

اگر واجب الوجود موجود نباشد دور یا تسلسل جائز باشد لکن دور و تسلسل هیچ کدام جائز نیست نتیجه
دهد که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق شکل اول از قیاس اقترانی مرکب از متصلات گوئیم
هرگاه ممکن موجود باشد سلسلهٔ علل اش متناهی باشد لاستحالة التسلسل و هرگاه سلسلهٔ علل
ممکن متناهی باشد واجب الوجود موجود باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که هرگاه ممکن موجود
باشد واجب الوجود موجود باشد و بعبارتی دیگر هرگاه ممکن محتاج باشد بعلتی سلسلهٔ علل اش متناهی
باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة الدور و التسلسل و هرگاه سلسلهٔ علل ممکن متناهی باشد و غیر
راجع در علیت واجب الوجود موجود باشد نتیجه دهد که هرگاه ممکن محتاج باشد بعلتی واجب الوجود
موجود باشد و هو المطلوب اما تقریر برهان بطریق دوم یعنی طریق غیر موقوف بر بطلان دور
و تسلسل آنست که گوئیم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند بود خواه دور
و تسلسل باطل باشد و خواه نه چه مجموع ممکنات موجوده بر تقدیر عدم واجب الوجود یا موجود واحد
حقیقی علیحده خواهند بود یا باین معنی که صورتی یا هیأتی و بالجمله جهت وحدت حقیقیه قائم باشد
در خارج با او مانند هیئت سریر و یا مجموع ممکنات موجوده موجود واحد حقیقی علیحده غیر کل واحد
نخواهد بود یا باین معنی که بر مجموع من حیث المجموع جهت وحدت حقیقیه بحسب خارج قائم نباشد مثل
عشرهٔ واحده و عسکر واحد و صف واحد پس اگر مجموع ممکنات موجود واحد علیحده باشد بحسب خارج
او نیز ممکن خواهد بود نه واجب بنا بر آنکه مفروض عدم واجب است و چون ممکن باشد و موجود
بود لا محاله محتاج باشد بعلتی و چون واجب الوجود نیست لهذا علت اش نفس ذات او نتواند بود پس
علت اش یا یکی از اجزای او خواهد بود یا خارج از او و چون سخن در علت مستقله است چه مراد
علتیست که وجود ممکن با او واجب شود تا موجود تواند شد و آن نیست مگر علت مستقله
پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد چه علت مستقلهٔ مجموع لا بد است که علت
هر یک از اجزاء باشد و لازم آید که آن یکی از اجزاء که علت مجموع است علت نفس خود نیز باشد
و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود نتواند بود و نیز نتواند بود که علت مجموع خارج از اجزای

وی باشد که مجموع ممکنات است چه خارج از مجموع ممکنات موجودی نتواند بود مگر واجب و مفروض
عدم واجب است و اگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب خارج نباشد علت
علیحده نطلبد بلکه نباشد در خارج مگر نفس افراد متکثرهٔ غیر متناهیه که هر یک علت است
مر دیگری را الی غیر النهایة و محتاج نبود و تحقق این مجموع که من حیث المجموع موجود نیست اعتباری
نیست مگر بتحقق نفس آحاد غیر متناهیه که متحقق است هر یک بتحقیق دیگری و این مجموع یعنی
نفس آحاد اعنی معروض هیئات اجتماعیه بدون نفس هیئات اگر چه در خارج موجود است علیحده
اما موجود واحد علیحده نیست چرا که جهت وحدتش که هیئات اجتماعی است امریست اعتباری
متحقق در ذهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس آحاد که معروض این امر ذهنی است و
پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجود ملکه غیر وجود هر یک از آحاد است و عین
وجودات آحاد و این وجود لا محاله موجودی است علیحده غیر وجود هر یک از آحاد و اما وجود
واحد نیست بلکه کثیر است و محتاج نیست بعلتی غیر از علل آحاد و علل آحاد متحقق است
با آحاد چه مفروض اینست که هر یک از آحاد علت دیگری باشد و این وجود اعنی وجود مجموع
آحاد که مرکب از وجودات آحاد است اگر چه از این حیثیت که عین وجودات آحاد است محتاج
بعلتی غیر از آحاد نیست اما بجهت اینکه واجب شود تا موجود تواند شد محتاج است بعلتی
غیر از آحاد چه نفس آحاد علت وجوب این وجود نتواند شد چه وجود هر یک از آحاد اگر چه واجب
بوجود علت خود و ممتنع است عدمش با وجود علت خود اما مجموع آحاد ممتنع نیست عدمش و
واجب نیست وجودش بسبب آنکه هر یک از آحاد اگر چه ممکن است و هر ممکن جائز العدم اما چون
علت اش که یکی دیگر از آحاد است فرضا موجود است پس عدم آن یک ممتنع است بخلاف عدم همه
آحاد پس عدم مجموع سلسله که هر یک از آحادش ممکن باشد جائز است و عدم یکی از آن سلسله تنها
ممتنع و عدم مجموع ممکنات همچنین است یعنی عدم سلسله ایست که هر یک از آحادش ممکن است
پس جائز باشد و چون عدم مجموع ممکنات جائز باشد وجودش لا محاله واجب نباشد و آنچه که

۲۴ وجود ممکن با واجب نشود موجود نتواند شد و هیچیک از آحاد این سلسله علت وجوب وجود این سلسله نتواند شد و چون وجود این سلسله عین وجودات آحاد است پس اگر احدی از سلسله علت وجوب جمیع وجودات آحاد این سلسله باشد علت وجوب وجود خود نیز باشد و هر چه علت وجوب وجود خود باشد واجب الوجود لذاته باشد لا ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که علت وجوب وجود خود باشد چه مجموع سلسله نیست مگر عین آحاد و وجودش نیست مگر عین وجودات آحاد و هر یک از آحاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد و چون ممکن باشد علت وجوب وجود خود نتواند باشد اگر گویند چرا نتواند بود که علت وجوب وجود سلسله مجموع آحاد ما عدا معلول اخیر باشد و این مجموع ما عدا چون غیر مجموع آحاد باسرها است بسبب اشتمال آحاد باسرها بر معلول اخیر بخلاف ما عدا پس مجموع سلسله علت وجوب نفس خود نشده باشد بلکه جزء سلسله علت مجموع سلسله باشد و چون این جزء امور متعدده اند هر یک علت وجوب دیگری لازم نیاید که یکی از اجزاء سلسله واجب لذاته باشد جواب گوئیم که چون این امور متعدده همه ممکنات و علل و معلولات پس عدم هر یک اگر با فرض وجود دیگر ممتنع است لیکن عدم همه با هم جایز است و هرگاه عدم همه با هم جائز باشد عدم معلول اخیر نیز با عدم همه جایز خواهد بود و چون عدم جمیع آحاد سلسله باسرها جایز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند شد پس علت وجوب وجود سلسله موجودی باید خارج از سلسله و موجود خارج از سلسله جمیع ممکنات نیست مگر واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نباشد لیکن ممکن البته موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است **فصل ششم** در نفی شریک از واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را شریک نتواند بود نه در ماهیت و نه در وجوب وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارک در ماهیت یا مجانس باشد یا مماثل چه ماهیت مشترکه اگر تمام حقیقت هر دو بود متشارکین متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعضی

در بیان نفی شریک باری تعالی

۲۵ حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعضی حقیقت مشترکه یا جنس باشد یا فصل بعید و فصل البته مستلزم جنس بود پس بهر تقدیر متشارکین در بعض حقیقت ماهیت متجانسین باشند پس اگر واجب الوجود را مشارکی بود در ماهیت و تمام ماهیت و اما ماهیت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو بود لازم آید که واجب الوجود را جنسی باشد و هر حقیقت را که جنس باشد لا محاله فصل نیز باشد چه جنس چون بعضی از حقیقت مشترک میان هر دو و پس لا محاله در حقیقت هر فردی جزئی دیگر باید که مشترک نبود بلکه مختص بآن فرد بود و امتیاز فرد بآن از دیگر لا محاله بآن جزء باشد و مراد از فصل نیست مگر جزء مختص ممیز پس لازم آید که حقیقت واجب الوجود مرکب باشد از جنس و فصل و ترکب مطلقا در واجب الوجود محال است بسبب آنکه مرکب محتاج باشد باجزاء و جزء غیر کل است بالبدیهه و احتیاج بغیر منافی وجوب وجود است چنانچه دانسته شد و اگر ماهیت مشترکه بین الواجبین تمام حقیقت هر دو بود چنین ماهیتی را ماهیت نوعیه گویند پس هر یک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود خود که ممتاز است لا محاله از وجود آن دیگر بعوارض مشخصه و محتاج بغیر در وجود واجب الوجود نتواند بود و از اینجا معلوم شد که تشخص واجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه وجوب وجود عین حقیقت او است و اما اینکه واجب الوجود را شریکی در وجوب وجود نیست بسبب آنکه دانسته شد که وجود در واجب عین حقیقت او است پس اگر دو واجب الوجود باشد حقیقت وجود مشترک باشد میان هر دو و حقیقت مشترکه میان دو چیز یا جنس باشد و یا نوع و بهر تقدیر ترکب در واجب لازم آید چنانکه گذشت و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوئیم اگر واجب الوجود را شریکی بودی هر آینه مرکب بودی لیکن مرکب نیست پس او را شریکی نیست و هو المطلوب و لا بد است درین مقام از ذکر شبهه ابن کمونه و دفع نمودن آن و اینجا آنست که کسی گوید معنی عینیت وجود در واجب نیست مگر اینکه نفس حقیقت واجب منشأ انتزاع وجود بود بدون حاجت بامری زائد از ذات نه آنکه در خارج حقیقی باشد و وجودی که عین آن حقیقت باشد پس بنا بر این تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه تمام ماهیت باشند که هر یک

بنفس ذات خود منشأ انتزاع وجود شوند و وجود نبود مگر لازم منتزع از نفس حقیقت هر دو نوع بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت مشترکه بحسب خارج لازم نباشد و ترکیب واجب لازم نیاید این بود تقریر شبهه و قوم چون در مسئله عینیت وجود واجب همین اکتفا کرده اند که وجود در خارج عین حقیقتش باشد بالمعنی المذکور و دفع این شبهه بر ایشان بغایت مشکل شده و ما چون بتوفیق الله تعالی و فضله متفطن شده ایم که عینیت وجود در واجب آنست که وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور و ماهیت واجب عین مفهوم وجود منتزع باشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم و دفع این شبهه بر ما بغایت آسان شده و تقریرش آنست که گوئیم چون ماهیت واجب عین مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر معنی واحد منتزع شود از دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت لازم آید که ماهیت واحده بتمام ماهیت دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت باشد و این مدعی البطلان است والحمد لله علی فضله **فصل** ششم در صفات واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را دو گونه صفات است که زبان شرع بآن ناطق شده و عقل نیز دلالت بر آن کرده قسم اول صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم آنها سبب اضافه تعبیر نیست اگرچه عارض تواند شد اضافه بغیر بعضی از آنها مانند قدرت و اراده و مشیت و اختیار و سمع و بصر و حیات و کلام اما معنی قدرت توانائیست بر ایجاد اشیا بر وفق علم و اراده و لازم این معنی آنست که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را همیشه خواهد کند و یا هرگز نخواهد و نکند منافی قدرت فاعل نباشد و نسبت صفت قدرت بفعل و ترک هر دو نظر با و مساوی باشد و تا خواهش بیکطرف ضم نشود رجحان نیابد و قدرت واجب تعالی عام است یعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب آنکه ممکن اگر جائز الوقوع نباشد ممکن نباشد و اگر جائز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد و جمیع مرجحات منتهی شود بواجب الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشند اگر کسی گوید که وقوع ممکن محتاج است بمرجح و مرجح لازم نیست قادر بود تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجح فاعل بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد مانند

نار نظر با احراق مثلا جواب گوئیم که فاعل بالطبع چون ممکن است در وجود خود محتاج است بمرجح که لامحاله منتهی شود بواجب الوجود پس معلول و مقدور واجب الوجود باشد باین معنی که واجب الوجود اگر خواهد مثلا نار را ایجاد کند تا احراق کند و اگر نخواهد ایجاد نار نکند تا احراق بفعل نیاید پس احراق که معلول نار است مقدور واجب الوجود باشد و اما مراد از علم ادراک جمیع اشیاء است خواه کلی و خواه جزئی و خواه مجرد و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه غیر خود و اما مراد از اراده علم است بمصلحت فعل یا بمفسده فعل که بسبب آن خواهش بفعل یا بترک بهم رسد و اما مشیت خواهش است بفعل یا بترک که بسبب آن علم بمصلحت یا بمفسده بهم رسد و اما اختیار برگزیدن فعل است بر ترک یا ترک بر فعل بسبب تعلق خواهش باحدهما در واجب تعالی این هر سه صفت یعنی اراده و مشیت و اختیار از هم منفک نباشند چه او غنی مطلق است و قادر مطلق و فعل و ترک اشیاء منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده که راجع شوند بمخلوقات پس همین که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتی که مصلحت مخصوص با آن وقت بود البته خواهد فعل آن چیز را و اختیار فعل کند چه وجود معارض و منازع در شان وی متصور نباشد و تردد در امری در او نبود و اینجمله که گفتیم بخلاف ماست که گاه باشد علم بمصلحت شیء داشته باشیم و خواهش بآن نباشد و گاه باشد که خواهش هم باشد و اختیار نتوانیم کرد و نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا بمفسده بعد از تردد و اندیشه بسیار بهم رسد و بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن نگردد **و اما** سمع و بصر علمیست متعلق بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع جزئیات محسوسه و اینکه در شرع تخصیص بسمع و بصر یافته مبنا بر آنست که چون سمع و بصر لطیف ترین حواس است نسبتش بطریق مجاز بواجب الوجود روا است بخلاف سایر حواس که بطریق مجاز نیز روا نیست **و اما** مراد از حیات صفتی است که مصحح اتصاف موجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم بما هو جسم صحیح نیست اتصافش بعلم و قدرت و همچنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو نبات لیکن حیوان بما هو حیوان صحیح است اتصافش بعلم و قدرت پس صفتی که در حیوان منشأ صحت اتصاف مذکور است

حیوة خوانند و اما مراد از کلام قدرتیست متعلق بایجاد الفاظ و حروفی که دلالت کند بر معانی ۲۸
که مقصود باشد القای این معانی بسوی مخاطب نه نفس الفاظ و حروف که در لغة و عرف کلام
عبارت از آنست چه الفاظ و حروف صوتیست قائم بهوا و نه معانی الفاظ که قائم باشند زان
معانی بنفس چه گاه باشد که معانی الفاظ قائم باشند بنفس کسیکه تکلم نتواند کرد و لا محاله
او را متکلم نتوان گفت پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلا کلام خداست لیکن نه کلامی که
یکی از صفات واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از صفات واجب است بمعنی متکلم است و تکلم بمعنی قدرت
بر ایجاد الفاظ مذکوره و الفاظ کلام است بمعنی متکلم به اعنی الفاظ مذکوره غیر صفت است
اینست که الفاظ مذکوره بالبدیهه حادث اند هم بالنوع و هم بالتشخص اما بالنوع در وقت
نزول و اما بالتشخص در وقت تلاوت و صفت واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند بود
پس بطریق شکل اول گوئیم کلام بمعنی الفاظ حادث است و هیچ حادث صفت خدا نتواند بود
نتیجه دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود چون معانی صفات مذکوره را دانستی بدانکه
دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آنست که هیچ شک نیست که ثبوت این صفات کمالست
برای موجود بما هو موجود و مقابلات آن نقص است برای موجود بما هو موجود چه بالبدیهه
معلوم است که علم مثلا کمال و شرف است نظر بجهل و جهل نقص است نظر بعلم و همچنین قدرت
کمالست نسبت بعجز و اراده و اختیار نسبت باضطرار و سمع و بصر و حیوة نسبت بمقابلات آن و کلام
نسبت بمقابلش نفی و شک نیست در صحت اتصاف موجود بما هو موجود باین کمالات باینمعنی که
حیثیت موجودیت منافی اتصاف باین کمالات نیست بلکه گاه باشد که موجود لا بما هو موجود
بل بما هو موجود و خصوصیت زائده علی الموجودیة قابل اتصاف باین کمالات نباشد باینمعنی که
موجود متخصص شده باشد بطبیعتی و صورتی که منافی قبول علم و قدرت و سائر کمالات بود لیکن
این طبیعت و صورت لا محاله زائد باشد بر موجودیت پس هر موجودیکه در او هیچ حیثیتی و جهتی
نباشد بغیر از موجودیت لا محاله در او امری منافی اتصاف بکمال نخواهد بود و واجب الوجود موجود است

بما هو موجود بدون خصوصیتی زائد بر موجودیت چه دانستی که حقیقت عین وجود است و ۲۹
ماهیت غیر وجود منتفی است از و پس هیچ خصوصیتی دیگر در او نتواند بود چه همه خصوصیتها
فرع ماهیت زائده بر وجود است که در واجب الوجود منتفی است پس در واجب الوجود امریکه منافی
اتصاف بکمالات باشد متحقق نتواند بود و پیشتر دانستی که هر چه ممکن باشد اتصاف واجب
الوجود باو واجب است اتصاف واجب باو و الا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوه باشد نه بالفعل
و آن محالست پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس بهیئت شکل اول گوئیم
واجب الوجود موجود است بما هو موجود و هر چه موجود است بما هو موجود صحیح است اتصاف
او بکمالات وجود نتیجه دهد که پس واجب الوجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجود و بعد از ان
گوئیم کمالات مذکوره صحیح است اتصاف واجب الوجود باو و هر چه صحیح است اتصاف واجب الوجود
باو ثابت است بالفعل برای او نتیجه دهد که پس کمالات مذکوره ثابت است بالفعل برای واجب الوجود
و هو المطلوب و چون طریق ثبوت صفات کمال در واجب الوجود دانستی و ان کمال بودن این
صفات نیز توانی دانست که ذات واجب در اتصاف بصفات واقع است بر اکمل انحاء اتصاف شیء بصفت
چنانکه واقع است باکمل انحاء اتصاف شیء بصفت چنانکه واقع است بر اکمل انحاء اتصاف
بوجود و نحو اکمل در اتصاف آنست که ذات در اتصاف باین صفات محتاج نباشد بقیام صفتی زائده
بوی بلکه ذات بذات خود متصف باشد بمفهومات این صفات باینمعنی که اثری که در غیر واجب تعالی
مترتب شود بر ذات بسبب قیام صفتی بوی مترتب شود آن اثر در واجب تعالی بر ذات بذاتها بدون
حاجت بقیام صفتی باو پس صفات واجب عین ذات او باشد چنانکه وجود عین ذات او است و تقریر
دلیل بر این مطلب بطریق قیاس استثنائی آنست که گوئیم هر گاه عینیت صفت کمال باشد نظر بزیادتی
صفت باید که صفات واجب عین ذات او باشد لکن عینیت صفت بزیادتی کمال است نظر نتیجه میدهد
که صفات واجب عین ذات او است و هو المطلوب و ایضا از این طریق توان دانست که علم
واجب تعالی باشیاء حضوریست بسبب آنکه علم حضوری اعنی حاضر بودن اشیاء بنفس و ذات خود نزد

۲ بزیادتی صفت بیس ح

در صفات واجب الوجود

۳۰ واجب تعالی اکمل است بالبدیهه از علم حصولی یعنی معلوم بودن اشیاء مر واجب تعالی را بسبب قیام
صور اشیاء بذات واجب تعالی پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه علم حضوری اکمل باشد
از علم حصولی باید که علم واجب حضوری باشد لکن علم حضوری اکمل است بالبدیهه نتیجه دهد که پس
علم واجب حضوری است و هو المطلوب و این سخن در علم تفصیلی بعد از ایجاد است و قبل از ایجاد لازم
نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی است اما علم تفصیلی قبل از ایجاد پس دو وجه متصور
یکی بحصول صور اشیاء در ذات واجب تعالی و یا در ذات معلول اول و دوم بحضور ذوات اشیاء قبل
از ایجاد همچنانکه بعد از ایجاد بنا بر آنکه قبل و بعد زمانی نظر بواجب تعالی بیک نسبت باشد
و تصحیح از هر دو وجه یعنی حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور ذوات قبل از ایجاد بغایت
دشوار است و ما در گوهر مراد و سائر کتب علمیه خود تصحیح هر دو وجه نموده و دفع مفاسد
اشکالات کرده ایم و ذکر آنها مناسب این رساله نیست و واجب هم نیست تحصیل اعتقاد بچگونگی علم
واجب تعالی بعد از اعتقاد باصل علم و اذعان باینکه جمیع اشیاء کلیه و جزئیه مجرده و مادیه بعد از
ایجاد و قبل از ایجاد معلوم واجب الوجود است بنحویکه لایق بجلال او باشد و این اعتقاد حاصل شود
از نظر ببرهان سابق در اثبات صفات کمال و اگر کسی بجهت حصول طمأنینه طلب چگونگی کند کافی است
اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد که عین ذات واجب تعالی است
اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد کفایتش ظاهر است و اما اجمالی قبل از ایجاد بیان کفایتش
آنست که مراد از علم اجمالی علمیست بسیط که اگر تحلیل و تفصیل کرده شود بعینه علم باشیاء کثیره
باشد پس پیش از تحلیل نیز منکشف است اشیاء کثیره معلومست و توضیح این مطلب بمثالی کنیم و گوئیم
کسیکه عالم بیکی از علوم مدونه مثل علم نحو باشد شک نیست که او را ملکه حاصل شود که بآن ملکه
علم بجمیع مسائل جزئیه علم[2] حاصل باشد بحیثیتی که اگر کسی سؤال کند از مسئله از مسائل جزئیه نحو ان
عالم بیقین داند که علم بجواب این مسئله او را حاصل است پس شروع کند در تقریر جواب با آنکه صورت
آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن او نبوده باشد بلکه جزئی او را حاصل بوده باشد

۲ نحوی

که قابل

در صفات سلبیه

که قابل تحلیل و تفصیل باشد باین جواب جزئی و بنابر مسائل جزئیه در اصطلاح علما و علم نحو عبارت ۳۱
از آن ملکه و آن ملکه علمیست اجمالی بجمیع آن مسائل مفصله جزئیه پس تواند بود که عالم نحو را صورت
هیچ مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد و مع ذلک عالم باشد بجمیع مسائل نحو یعنی
که هر مسئله جزئیه نحویه که از او پرسند جواب تواند گفت پس او عالم است حقیقة باین مسئله جزئیه
والا چگونه قادر بر جواب آن مسئله میبود و نسبت آن ملکه باین مسائل جزئیه نسبت علت باشد بمعلول
چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود و وجود ذهنی مسائل جزئیه از ملکه مذکوره
حاصل شود و هرگاه علت شیء کسی را حاصل باشد آن شیء نیز او را حاصل باشد بطریق اتم پس
واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیاء علمی حاصل است بسیط که عین ذات او است و آن علم او است بذات
خود همچنانکه ذات او علت جمیع اشیاء است بحسب وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود را علم بذات
خود حاصل باشد علم بجمیع اشیاء نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیاء است و علم
بعلت مستلزم علم بمعلول بلکه عین علم بمعلول است اگر کسی اعتراض کند که ما علم بذات خود
داریم و علت فعل خودیم و حال آنکه علم بفعلی که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد شد ما را
حاصل نیست پس چگونه علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول باشد جواب گوئیم
که ما بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه تا دواعی از خارج بهم نرسد و همچنین اسباب
و آلات خارجیه دست بهم ندهد صدور فعل از ما ممکن نگردد بخلاف واجب الوجود که علت مستقله
جمیع معلولات است و داعی بر فعل که علم بمصلحت است عین ذات او است نه مستفاد از خارج و منزه
از حاجت باسباب و آلات خارجیه قسم دوم صفات سلبیه است و اضافیه اما سلبیه مثل آنکه
لیس بجوهر و لا بعرض و لا بجسم و لا قائما بمادة و لا بمحل و لا مکانیا و لا زمانیا و لا بذی صورة و شکل
و لا بمتحرک و لا بساکن و امثال ذلک راجع شود بتنزیه واجب الوجود از هر چه لایق بجلال او
نباشد و منافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل بر آن همین واجب الوجود بودن است چه همه این
اوصاف مقتضی حاجت و نقص است که مستلزم امکان است و امکان منافی وجوب است اما اضافیه مانند

خالقیت

در بیان حسن و قبح افعال

۳۲ خالقیت و رازقیت و قیومیت و امثال آن هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین ذات نتوانند بود
والا لازم آید که ذات واجب الوجود از مقوله سلب یا اضافه باشد و حال آنکه سلب عدم است و
اضافه وجود غیر مستقل محتاج و ذات واجب عین وجود است و غیر محتاج و آنچه در این مقام مذکور
شده در کتب متکلمین ذکر مبحث رؤیت است و تطویل عظیم در نفی و اثبات آن جمهور اشاعره قائلند
بجواز رؤیت باری تعالی در روز قیامت مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه متفق اند
بر امتناع رؤیت مطلقا بنا بر آنکه تعلق رؤیت بشیء مستلزم شکل و صورت و مکان و جهت و سایر
صفات و لوازم جسمیت است که در شان باری تعالی ممتنع است بدلیل وجوب وجود چنانکه دانسته
شد و اشاعره مضطر شده اند که قائل شوند بجواز رؤیت بدون لوازم مذکوره و بعضی قائل شده اند
بوجود ملزوم بی وجود لازم و امتناع آن از جمله بدیهیات است و بعضی از ایشان بمخافت این قول وا نموده
گویند که معنی مذکور در حقیقت رؤیت نیست بلکه از مشاهده عقلی است غایتش در قدرت الهی
ممتنع نیست که حالتیکه مر عقول مؤمنان را ثابت است در روز قیامت که مشاهده نور وجود الهی بقدر
معرفتیکه هر کدام را حاصل شده نمایند بحالتیکه برای حاسه بصر مؤمنان نیز حاصل شود و از این جهت
که برای بصر حاصل شود این حالت را رؤیت نام کنیم و این غایت توجیه مذهب اشعریت و این سخن
مبتنی بر اصل فاسد ایشانست که قائلند بجواز ثبوت هر چیزی برای هر چیز مثلا جماد را بینا و جمادی
جایز دانند که عالم متبحر در همه فنون علمیه باشد و جایز دانند که عقل کار جسم و جسم کار عقل
کند و آب کار آتش و آتش کار آب و اراده الهی را جزافی محض دانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح
و مفاسد را در ایجاد اشیاء مدخل ندهند و فساد این اصل عند التأمل اظهر از آن فرعست
و چون امر این مسئله در غایت ظهور است و لیکن از تطویل در آن اعراض کرده شد **باب دویم**
در عدل مراد از عدل وجوب اتصاف واجب الوجود است بفعل حسن و جمیل و تنزه اوست از فعل
ظلم و قبیح و بالجمله همچنانکه توحید کمال واجبیست در ذات و صفات عدل کمال واجبیست در افعال
و مطلوب از این باب در چند فصل مبین شود **فصل اول** در بیان حسن و قبح افعال بدانکه

علمارا

در بیان حسن و قبح افعال

۳۳ علما را اختلاف است در اینکه حسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی جمهور امامیه و معتزله و حکما بر مذهب
اولند و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی و مراد از حسن فعل آنست که فاعل آن بسبب آن فعل مستحق مدح
و تعظیم شود و مراد از قبح فعل آنکه فاعل آن بسبب آن مستحق مذمت و تذلیل گردد و مراد از مدح و
تعظیم و همچنین از مذمت و تذلیل اعم است از اینکه از جانب خدای تعالی باشد و یا از جانب عقلا
پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آنست که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت
نفس الامری بعضی از افعال را اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا تواند دانست جهت و وجوه شرع را
بر تحسین فعلی و یا بر تقبیح فعلی اگر شرع وارد شده باشد و نداند عقل جهات حسن و قبح را در
بعضی دیگر از افعال و محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا چه مراد
بعضی از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد بعضی دیگر که موقوفست بورود شرع نیز معلوم
تواند شد بآن بعض مذکور مثلا تواند دانست که فعل فلانی که امر شرعی بآن وارد شده البته حسن است
در نفس الامر که اگر قبیح بودی و یا خالی از جهات حسن و قبح هر دو بودی هر آینه قبیح بودی از حکیم طلب
آن فعل و همچنین فعلی که نهی شرعی از آن وارد شد تواند دانست که مذمومیتی دارد در نفس الامر
و الا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آنست که عقل را نرسد نه ادراک حسن
و قبح و نه ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن و گاه
باشد که گویند مراد از عقلی بودن اشتمال فعل است بر جهت محسنه و جهت مقبحه خواه عقل آن جهت را
تواند دانست و خواه نه و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهتی نباشد بلکه حسن و قبح در افعال
بمجرد امر و نهی شارع موجود شود پس فعلی را که در شرع امر بآن وارد شده باشد تواند بود که
در همان وقت نهی از آن وارد شدی و فعلی را که نهی از آن وارد شد تواند بود که در همان وقت
امر بآن صادر شدی و بنا بر عقلی بودن محالست تعاکس مذکور هرگاه وقت متحد باشد اما اگر مختلف
شود تواند بود که جهت متغیر شود بسبب تغیر در مصلحت و مفسده پس حسن در وقتی قبیح شود در
وقتی دیگر و بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام و چون این جمله دانستی بدانکه حق مذهب اولست

چه حسن

٣٤ چه حسن بعضی از افعال ضروریست مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعضی مانند ظلم و کذب و عقل در این هر دو حکم محتاج نیست بشرع و لهذا متفقند در این احکام اهل ملل و غیر اهل ملل و این مذهب در غایت ظهور است غایتش دو اشکال عظیم وارد است که عمده در تصحیح این مذهب دفع آنها است **یکی** آنکه بعضی گفته اند حسن و قبح به سه معنی اطلاق میشوند اول بمعنی صفت کمال و صفت نقص **دوم** بمعنی موافقت غرض که مصلحت گویند و مخالفت غرض که مفسده گویند و عقلی بودن این هر دو معنی مسلم است اما غیر محل نزاع است **سیم** حسن و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب و استحقاق عقاب و این محل نزاع است لیکن عقلی بودنش مسلم نیست **وجوابش** آنست که صفت کمال و صفت نقص و همچنین موافقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات فعل اختیاری باشند راجع شوند بمذمومیت و بممدوحیت و مدح و ذم هرگاه اعم باشد از آنکه ناشی از جانب خدای تعالی باشد و یا از جانب عقلاء و از جمله مدح و ذم الهی است ثواب و عقاب اخروی پس استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود باستحقاق مدح و ذم و هرگاه ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد لازم آید ممدوحیت و مذمومیت عندالله نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقابست چه هرچه مذموم باشد یا ممدوح عقلا در نفس الامر است بسبب آنکه هرچه عقل بضرورت یا بنظر صحیح حکم بآن کند اگر موافق نفس الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق باطل است پس ممدوح و مذموم عقل ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر و هر ممدوح و مذموم در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عندالله و الا لازم آید جهل واجب تعالی بما فی نفس الامر یا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی نه بر وفق نفس الامر و این هر دو معنی باطل است بالاتفاق **اشکال دوم** آنکه قضیهٔ العدل حسن و الظلم قبیح را حکماء از مقبولات عامه که مادهٔ قیاس جدلی است و اتفاق آراء در آن بنابر مصلحت عامه و مفسدهٔ عامه شمرده اند پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که مادهٔ برهان اند در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور علما و عقلا دلالت بر آن نکند **وجوابش** آنست

بجهت اینکه نظر عقل در نفس الامر و احکام واقعی اش بواقع نفس الامر است ١٢ منه

که ضروری

در مباحث حسن و قبح افعال

که ضروری بودن حکمین مزبورین و عدم توقف آن بنظر و فکر در ظهور بمرتبه ایست که انکار ٣٥ آن مکابره محض است و قابل جواب نیست غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخلی باشد از عقل نظری باعانت عقل عملی که مزاول اعمال و مباشر افعال است صادر گردد و ضروری آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد بلکه آنست که موقوف بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج بودن مشاهدات مثل النار حارة و الشمس مضیئة با حواس منافی ضروری بودنش نیست **کذلک** احتیاج احکام مذکوره باعانت عقل عملی منافی ضرورت نباشد و اما عد حکما قضایای مذکوره را از جملهٔ مقبولات عامه غرض نیست مگر مجرد تمثیل بمصلحت عامه و مفسدهٔ عامه که در قبول عموم الناس مدخل دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضروریت نتواند بود چه تواند بود که قضیهٔ واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد در هر کدام بجهتی **بلی** در اینصورت که مصلحت و مفسدهٔ عامه در قضایای مذکوره مدخل داشته باشد منع دلالت اتفاق عقلا در آن بر ضروری بودن آن خالی از صورتی نیست **وجوابش** آنست که لیکن معلوم است که قبول عموم عقلاء مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است بلکه بسبب ضروری بودنست چه هر کس رجوع کند بخود داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم باحکام مذکوره است لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند و یا غافل از آن باشند نیز لا محاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند ضروری متصور نشود چه حکم بضرورت نیز در ما نحن فیه ضروریست و ضروری محتاج بدلالت نیست بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه بیش نیست و بالله التوفیق اگر تطویل شد بنا بر آنست که مسئله ایست در غایت اهتمام و مبنی است بر این مسئله ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب در این مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام و چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد بباید دانست که احکام عقول بحسن و قبح

مراد از حکم بکلی العدل حسن و بکری الظلم قبیح است ١٢

٧ للایصال الی المجهول ١٢ منه

بر نهج

در حسن و قبح افعال

حسن و قبح پنج نوع است سه نوع از اقسام حسن و دو نوع از اقسام قبح **اما** اقسام حسن وجوب است و ندب ۳۶
و اباحت و اقسام قبح حرمت است و کراهت **و بیان** این تقسیم آنست که هر فعلی که مدح و
تعظیم بر فعلش مترتب شود حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتب شود واجب گویند و الا اگر بر فعلش
مدح مترتب شود مندوب و الا مباح و هر فعلی را که مدح بر ترکش مترتب شود قبیح گویند پس اگر
ذم بر فعلش مترتب شود حرام باشد و الا مکروه و گاه باشد که اصحاب عقل این احکام را احکام
شرعیه نیز گویند بنا بر آنکه شرع مؤکد یا کاشف آنهاست نه آنکه موجد آنها باشد چنانکه
مخالفین عقل گویند و گاه باشد لفظ شرع را تخصیص دهند با حکام سلیمه محتاج بکشف شرع
باشد **فصل دوم** در نفی شرور و قبایح از واجب تعالی چون معلوم شد که عقل را حکم
است در حسن و قبح افعال باید دانست که هر فعلی که حکم کند عقل بقبح وی ممتنع است صدور
از واجب الوجود بسبب آنکه واجب الوجود غنی مطلق است و عالم بجهات قبح و با وجود غنا و علم
بقبح صدور قبیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح محالست **و ایضا** فعل قبیح از عالم
بقبح سیما با عدم احتیاج بآن قبیح است عقلا پس تجویز صدور قبیح از واجب مستلزم تجویز ذم
باشد عقلا و حال آنکه ممتنع است ذم واجب عقلا باین معنی که عقل بالضروره جایز نداند ذم را
بر صدور ظلم و کذب و هم چنین کافه شرور من حیث انها شرور از واجب محال باشد **و تقریر**
دلیل اول بقیاس استثنائی آنکه اگر صدور قبیح از واجب جایز بودی ترجیح بلا مرجح جایز بودی لیکن
ترجیح بلا مرجح جایز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جایز نیست **و تقریر** دلیل دوم
بقیاس استثنائی آنکه اگر صدور قبیح از واجب جایز بودی ذم واجب جایز بودی لیکن ذم واجب ممتنع است
عقلا نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب ممتنع است عقلا و هم چنین کفر و معاصی قبیح است
عقلا پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر خالق کفر و معاصی باشد تعذیب
بر آن قبیح باشد عقلا و قبیح از او صادر نتواند شد پس تعذیب کفار و فجار از او واقع نتواند شد
و چون تعذیب واقع نتواند شد وعید که خبر دادن است بصدور تعذیب در روز قیامت کذب باشد

وصدور

در نفی شرور و قبایح از واجب تعالی

۳۷ و صدور کذب از وی محال و محال آنکه وعید از او واقع شده پس محال باشد خلق کفر و معاصی از
واجب الوجود تقریر این دلیل بقیاس استثنائی اگر خلق کفر و معاصی از واجب جایز بودی وعید بوان
جایز نبودی لیکن وعید جایز است بدلیل وقوع آن نتیجه دهد که پس خلق کفر و معاصی از واجب جایز
نباشد و همچنین اراده قبیح نیز قبیح است بالضروره پس اراده کفر و معاصی نیز قبیح باشد پس
جایز نیست که خدا تعالی اراده کفر کند از کافر و اراده معصیت کند از عاصی بلکه اراده ایمان کرده
از کافر و اراده طاعت کرده از عاصی مغلوبیت خدا تعالی لازم نیاید چه خدای تعالی ایمان از کافر
و طاعت از عاصی باراده کافر و عاصی خواسته نه بطریق جبر و حتم که اگر بطریق جبر و حتم خواستی و
واقع نشدی مغلوبیت و عجز لازم آمدی و حتم و جبر محالست چنانکه بیاید **فصل سیم** در مسئله
خلق اعمال و دفع شبهه جبر بدانکه در افعال اختیاریه عباد سه مذهب است جبر و تفویض و امر
بین الامرین جبر مذهب اشعری و تفویض مذهب معتزله و امر بین الامرین مذهب حکما و جمهور علمای
امامیه اشعری گوید بنده را در فعل خود هیچ اختیار نیست بلکه فعل عبد واقع است بخلق خدای
و اراده وی بی وساطت اراده عبد و گوید اراده عبد مقارن فعل است بی آنکه مدخلی داشته باشد
در صدور فعل و باین معنی یعنی مقارنت اراده فعل را بدون مدخلیت کسب نام کرده و فرق میان
فعل اختیاری و اضطراری چون حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اول و عدم مقارنت
در ثانی کند و ظاهر است که باین معنی یعنی مقارنت اراده با عدم مدخلیت و وقوع فعل بمجرد
خلق خدای تعالی و اراده او جبر محض است و بی التزام کند جبر را و بنده را در فعل خود مجبور داند
و فساد این مذهب بغایت ظاهر است و الا تکلیف بیفایده بودی و ثواب و عقاب باطل شدی
بلکه عقاب ممتنع بودی چه ایجاد فعل در دست دیگری و تعذیب بر آن فعل قبیح است و ایضا
بالضروره معلوم است مدخلیت اراده ما در فعل ما باین معنی که اگر خواهیم کنیم بخواهش خود و اگر
نخواهیم نکنیم بعدم خواهش خود و این ضروری است که هیچ شبهه از خود دفع نتوان کرد و
معتزله گویند بنده مستقل است در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده واجب در فعل بنده

بنیاز

در مسئلهٔ خلق اعمال و دفع شبههٔ جبر

خون کرده و بباید دانست که قوت وقع این شبهه در دلها بسبب قلت تدبر است چه مفهوم نمیتواند
نکند که منشاء اعتراض است بمردم مشتبه است پس باید تامل کرد که نمیتواند نکند که بسبب
ملجا ساختن دیگری باشد یا بسبب آنکه فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند معارضه وی باشد
غیر نمیتواند نکند که بسبب ارادهٔ خواهش بنده باشد مر کردن را مثالش اینکه کسی را اکراه
ملجا سازد بقتل کردن کسی دیگر را بنا بر عداوت قوت غضبی مثلا بحرکت در آید و بنا بر مستانه
کشتن او شود بر تیغ که نتواند خود را باز داشت از کشتن او و بر این هر دو کس صادق است که نمیتوانند
که نکشند اما یکی بنا بر الجای دیگری مر او را و یکی بنا بر غلبهٔ خواهش خود مر کشتن را پس باید تامل
در این هر دو معنی کرد و ببین که تفاوت بقدر تفاوت میان زمین و آسمان است نه و ایضاً بر تو
مشتبه است مفهوم واجب شدن فعل نزد وجود شیء که منشاء اعتراض دوم است چه این مفهوم
دو احتمال دارد یکی آنکه شیء علت فاعلی وجوب فعل باشد و دیگری آنکه شیء علت معده وجوب
یا شرط وجوب باشد و علت فاعلیت وجوب باشد مگر ذات بنده لیکن با عداد شرط مذکور یا
بشرطیت وی و مراد معنی دوم است چه داعی علت معده انبعاث خواهش است در نفس
فاعل و خواهش از نفس فاعل منبعث شود لا محاله و بخواهش فعل واجب شود پس بنده خود فاعل
وجود فعل خود باشد با عداد داعی که مستند است به وسایط کثیره بواجب الوجود پس چون علت معده
که داعی باشد مستند است بواجب الوجود فعل مفوض به بنده نیست و چون علت فاعلیت فعل
و وجود فعل به وی عبد است لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم
نباشد و این است معنی امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیت وجود
فعل است مخلوق خدا است پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع با یجاب خدا جواب گوییم
هر که فعل بنده را با این معنی مخلوق خدا داند قائل بجبر نیست بلکه قول بجبر این است که فعل را بی واسطه
بنده مخلوق خدا داند اگر گویند که این معنی اگر چه جبر نیست اما شریک است در مفسده
با جبر چه خلق ذات عاصی مثلا که مقتضی عصیان است و تعذیب بر عصیان در قبح مثل خلق عصیان است

از قول مصنف ... که نمیتواند ... باشد
در موضع اول اشان بمعنی اشاعره است و در موضع ثانی اشاره بقول ما ایشان است
مراد از دیگری در این مثال خدا کریم است

در مسئلهٔ خلق اعمال و دفع شبههٔ جبر

در وقت عاصی و تعذیب بر آن بلا تفاوت جواب گوییم وقتی مثل او باشد که خلق ذات
عاصی برای عصیان باشد بالذات اما اگر خلق او بالذات برای مصلحتی باشد و مفسدهٔ عصیان از
بالعرض لازم آید هرگز قبحی لازم نیاید چنانکه در مسئلهٔ شر باید دانست که دفع شبههٔ جبر باین
غایت تا باین غایت بنظر نرسیده کما نداریم که بعد از این اذکیاء را از این شبهه دقیقه در خاطر
نماند ان شاء الله العزیز و الحمد لله علی نعمائه **فصل چهارم** در دفع شبههٔ شر و بیان
قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شر در عالم کون و فساد و این شر لا محاله ممکن است
نه واجب و ممکن را لا بد است از علتی و جمیع علل ممکنات منتهی است بواجب الوجود پس لا بد است
انتهاء سلسلهٔ علل شر نیز بواجب الوجود و مثال آنکه ثابت شد امتناع صدور شر از واجب
الوجود بنا بر قوت این شبهه است که ثنویه قائل شده اند بوجوب المبدئین واجب الوجود یکی فاعل
خیر که یزدانش گویند و دیگری فاعل شر که اهرمنش نامند و جواب این شبهه منع وجود شری است
که من جمیع الوجوه شر باشد و یا شریتش غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلم است وجود شری است
که خیریتش غالب باشد بر شریت و بر صاحب شبهه است اثبات ماده که شر مطلق یا غالب الشر باشد
و نحن فی وراء المنع من ذلک بلکه هر چه مظنه شر بود چون بنگری ملاحظهٔ دقیق لا محاله خیریتش
غالب باشد و هرگاه چنین باشد لا بد است از ایجاد چیزی که شریتش قلیل باشد و خیریتش کثیر
لان ترک وجود الخیر الکثیر لاجل شر القلیل شر کثیر و ارتکاب اقل القبیحین هرگاه از هر دو گریز نباشد
قبیح نیست عقلا و تحقیق آنکه وجود شر هر چند قلیل بود اگر بالذات باشد لا محاله محال است
اما هرگاه بالعرض باشد و به تبعیت خیر کثیر بود محال نیست و جمیع مواد که مظنه شر است لا محاله
از این باب است پس نه لازم شود قول بتعدد المبدئین و نه لازم آید استناد شر بالذات بواجب الوجود
و اما قضا و قدر آن نیز منشاء اشکالی شده بیانش آنست که باتفاق اهل اسلام بلکه اکثر ملل و
احادیث مستفیض و بالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای خدای تعالی و قدر وی
و از جمله حوادث افعال عباد است پس هرگاه بقضا و حکم خدای تعالی و تقدیر خلق وی باشد

در رفع شبهه متعلقه با قضا و قدر

[illegible]

بنده را اختیاری در آن نباشد و جوابش آنست که قضا و قدر بچند معنی وارد شده یکی
بمعنی خلق کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای فخلقهن و قوله تعالی و قدر فیها اقواتها
ای خلقها و باین معنی در جمیع حوادث نتواند بود چه بدلیل ثابت شده که افعال عباد مخلوق خدای
نیست دوم بمعنی ایجاب و الزام کما فی قوله تعالی و قضی ربک الا تعبدوا الا ایاه ای اوجب و
قوله و قدرنا بینکم الموت ای الزمنا و باین معنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجباتست بر
سوم بمعنی اعلام و تبیین کقوله تعالی و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض
و قوله الا امرأته قدرناها من الغابرین ای اعلمنا بذلک و کتبنا فی اللوح المحفوظ و باین معنی
صحیح است در جمیع حوادث حاصل آنکه بمعنی علم واجب تعالی است بجمیع موجودات کلیه و جزئیه چنانکه
مذهب حکما است در قضا و قدر چه قضا نزد حکما عبارتست از علم اجمالی کلی و قدر عبارتست از علم
تفصیلی جزئی و بنا بر این اشکال از طریق علم وارد آید چه هرگاه علم واجب تعالی متعلق باشد بافعال
عباد پس خلاف آن واقع نتواند شد پس اگر از کافر کفر دانسته و از عاصی عصیان و حال آنکه علم
ازلیست خلاف کفر و عصیان موجود نتواند شد و الا جهل لازم آید و چون ایمان و طاعت موجود
نتواند شد مقدور نیز نتواند بود و مجبور بکفر و عصیان خواهند بود و جوابش آنست که علم
تابع معلوم است نه معلوم تابع علم چه علم صورتیست مطابق معلوم پس معلوم بهر نحو که باشد
علم تابع و مطابق وی باشد پس چون کافر مثلا در لایزال اختیار کفر میکرد خدای تعالی در
ازل چنین دانست که اگر در حد ذات خود بنحوی میبود که اختیار ایمان میکرد هر آینه مؤمن
میدانست پس علم واجب تعالی موجب کفر در کافر و ایمان در مؤمن نبوده باشد و همچنین
در همه اشیاء **فصل پنجم** در بیان حکمت خدای تعالی بدانکه اگر افعال خدای
تعالی را غرض نبودی هر آینه عبث بودی و صدور عبث ممتنع است از واجب الوجود چه واجب تعالی
چون فاعل مختار است اگر غرضی نبودی که داعی بر فعل باشد صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح
بودی و این محالست و ایضا صدور عبث از عالم قبیح است عقلا و صدور قبیح از او محالست چنانکه

[illegible]

[illegible]

در بیان حکمت خدای تعالی

گذشت پس افعال خدای تعالی معلل است باغراض و چون محالست رجوع غرض بوی بسبب آنکه
غنی مطلق است پس واجبست رجوع اغراض بمخلوقات و چون غرضی که راجع بغیر شود
در حقیقت غرض نیست چه متبادر از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس اغراض الهی عبارتست
از مصالح و حکم چه متبادر از مصلحت و حکمت آنست که راجع شود بغیر پس خدای تعالی
حکیم است در افعال چه حکیم آنست که فعل بی مصلحتی و حکمتی نکند و لغو و عبث از او
صادر نشود **و اگر** گویند مصلحت و حکمت هر چند نفعی باشد راجع بغیر لیکن
ایصال نفع بغیر نفعی باشد برای وی و لا اقل اولی باشد نظر بوی نه عدمش و الا نظر بوی
هیچ رجحان نباشد و ترجیح بلا مرجح لازم آید و هرگاه اولی باشد ایصال نفع بغیر برای وی
پس وی با این ایصال نفع بغیر کاسب اولویتی باشد برای خود پس مستکمل باشد بفعل خود و حال
آنکه استکمال وی محالست چه هر مستکمل ناقص باشد در حد ذات خود و نقص بر او روا نیست چنانکه
گذشت **جواب** گوئیم که لا نسلم ایصال نفع اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم آید
چه مرجح لازم آنچه نیست که اولویت باشد نظر بفاعل بلکه مرجح ایصال نفع بغیر ذات واجب
تعالی است چه ذات او ذاتی است مقتضی ایصال نفع بغیر پس اگر فعل او نفع بغیر نداشت صدور
فعل از او ترجیح بلا مرجح میبود چه ذات او مقتضی فعل مطلقا نیست بلکه مقتضی فعلی است
که نفع بغیر داشته باشد پس اگر بالغرض نافع غیر نباشد نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی
چنین فعلی که نفعی در او نباشد نیست پس صدور چنین فعلی از او هر آینه بلا مرجح خواهد
بود و این محالست اما هرگاه فعل نافع غیر باشد صدورش بلا مرجح نخواهد بود چه مرجحش
ذات واجب است که مقتضی نفع بغیر است پس فی الحقیقه غرض و غایت در فعل واجب ذات
واجب است چه غایت آنست که داعی بر فاعل باشد بر فعل و چیزی که داعی واجب است بر فعل ذات
اوست که مقتضی ایصال نفع بغیر است پس ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت در افعال
الهی متحد باشند و لهذا گفتیم که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض

بر حکم و مصالحی که افعال الهی مشتمل است بر او بطریق مجاز است و بر سبیل تشبیه فعل او بفعل ما
یعنی فعل او مشتمل است بر چیزیکه اگر آن چیز در فعل ما میبود غرض میبود چه نفع بغیر در افعال
ما موجب کمالیست برای ما پس در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب چون موجب کمالی برای وی
نیست پس در حقیقت غرض نیست بلکه شبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر او به تشبیه و مجاز
باشد این بود دفع این شبهه و اشاعره متمسک بشبهه مذکور شده نفی غرض از فعل الهی
کرده اند و از هیچکس بما نرسید که دفع این شبهه کرده باشد بلکه قوم در جواب او تکاسل کرده اند
که مجرد ایصال نفع بغیر لاجل آنکه اولی نظر بفاعل باشد مرجح فعل تواند شد و این مکابره محض
چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو نظر بفاعل مساوی باشند تا ایصال نظر بفاعل راجح نشود
صادر نتواند شد و اولویت هرگاه نظر بفاعل نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرجح احد
احد المتساویین بالنظر الی الفاعل تواند شد و حکما تمسک باین شبهه جسته نفی قصد از
واجب تعالی کرده اند بعضی گفته اند واجب تعالی فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضا است
چه قصد لا محاله متعلق بچیزی شود که اولی باشد نظر بفاعل و هیچ فعلی نتواند بود که اولی باشد
نظر بواجب الوجود و الا استکمال واجب لازم آید پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان
از قصد قصد بالذات است نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حق است و دلیل
ایشان تمام چه مقصود بالذات البته باید که اولی باشد نظر بقاصد پس مراد ایشان نیز از آن است
که مقصود بالذات و غایت در فعل الهی ذات او است نه فعل یا امریکه مشتمل باشد فعل بر آن
مانند ایصال نفع بغیر اما رضا بالذات لازم نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که
متعلق باحد المتساویین باشد و مرضی لازم نیست که نظر براضی راجح باشد بلکه در جانب
مرضی در نفس الامر جهت صدور کافی است و مرجح نظر بقصد و لازم نیست که اولویت داشته
باشد نظر بفاعل چه اقتضای ذات مرجح کافی است و بالجمله فاعلیت بالرضا آنست که ذات
مقتضی فعلی مشتمل بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع آنست که ذات مقتضی

فعلی باشد که آن فعل از این حیثیت که مقتضای آن ذات است مشتمل بر حکمت و مصلحت نباشد
اگرچه از این حیثیت که آن ذات مقتضای ذاتی است که مقتضی فعل محکم است مشتمل بر حکمت و
مصلحت تواند بود مانند افعال طبایع چه افعال طبایع از این جهة که مقتضای طبایعند
مشتمل بر حکم و مصالح نتوانند بود چه طبایع را شعوری بحکم و مصالح نیست اما از این جهة
که طبایع مقتضای ذات واجب الوجود اند که مقتضی افعال محکمه است لا محاله مشتمل است بر
حکم و مصالح **فصل ششم** در بیان حسن تکلیف بدانکه تکلیف در لغت بمعنی بر مشقت
داشتن است و در عرف شرع عبارت از دعوت الهی است مر عباد را باموری شاقه دعوتی مشتمل
بر وعد و وعید و مراد از وعد وعده دادنست بثواب در آخرت و وعید عبارت از بیم دادنست
از عقاب در آخرت و مراد از ثواب نفع رسانیدنست از روی تعظیم و مراد از عقاب ضرر رسانیدنست
از روی اهانت و چون این معانی دانستی بدانکه خلاف کرده اند قائلین بحسن و قبح عقلیین در آنکه
حسن تکلیف عقلیست بمعنی اخص آنست که عقل مستقل باشد در ادراک جهات حسن و قبح بعضی
بدون استعانت بکشف شرع و عقلی بمعنی مذکور سابقا اعم بود از اینکه محتاج بکشف شرع
باشد یا نه پس هرچه محتاج بکشف شرع باشد شرعی بمعنی مقابل عقلی بمعنی اعم باشد و عقلی
بمعنی اخص نباشد و هرچه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنی اخص باشد پس آنکه متفق اند
در عقلی بودن حسن تکالیف بمعنی اعم مختلف اند در اینکه عقلی بمعنی اخص نیز هست یا نه و
تکالیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم عقل بوجوب واجبات عقلیه و حرمت
محظورات عقلیه چه حکم عقل دعوتیست الهی که حامل آن عقل است چنانکه شرع دعوتیست
الهی که حامل آن نبی است لهذا بعضی از اکابر گفته اند عقل شرعی است از داخل و شرع عقلی است
از خارج **دوم** تکلیف شرعی مانند حکم شرع بواجبات شرعیه و محرمات شرعیه و شک
نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع در تکلیف شرعی است یعنی عقل مبنا بحسن
تکلیفات شرعیه در یابد یا نه و حق آنست که عقل میتواند بحسن تکلیفات را اما بنظر نه بضرورت

در بیان حسن تکلیف

ودلیل بر حسن تکلیف آنست که نفس ناطقه مجرد باشت و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم انها عقلست و شهوت که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است و دیگری مهیا محافظت امور و نظام بدن که غرض اصلی از انها حفظ وجود شخصی و نوعی انسانیست و سائر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت و بضرورت از تدبیر نواند بود که طائفه دوم از قوی برکرند بطائفه اولی باعانت قوت عقلی بدون انکه ضرری در غرض انطائفه متصور شود و اقل مراتب اعانت مذکوره آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و ویرا از غرض اصلی وی باز ندارند و باهمال تدبیر مذکور طائفه اولی بر میکردند باعانت حدهٔ قوت شهویه بطائفه دوم بحیثیتی که مکانت بالکلیه از غرض اصلی خود باز مانده و از استحقاق جوار رب العالمین محروم کرده و حال انکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که غایت قوت عقلی اوست و غایت و غرض از قوت شهوت که موجب حفظ وجود تعلقی است نیست مکر اینکه او را در مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق مذکور و تدبیر مذکور و ضبط قوای شهویه است از میل بطرفی افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلی است و دیگری مودی بفوت غرض مطلوب از خود کران نیز منجر بفوت غرض قوت عقلیست و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول نیست بلکه بوجه تام و کمال مقدور هیچ عقلی نیست و بلکه موقوفست بتعریف الهی که تکلیف اوامر و نواهی متحقق نتواند شد که عبارت از انست تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از واجب الوجود حسن باشد عقلا بنا بر اشتمال بر فائدهٔ عظیمه که بدون ان حاصل نتواند شد این بود بیان حسن تکلیف و بیان وجوب تکلیف نیز در باب نبوت بیاید انشاء الله تعالی العزیز و چون حسن تکلیف را دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروطست بشرطی چند که بعضی راجعست بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف به و بعضی بمکلف و بعضی بمکلف اما انچه راجعست بنفس تکلیف انست که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل تا مکلف مهیای فعل تواند شد و انچه راجع بنفس فعل است

یعنی عقل
یعنی شهوت

در وجوب لطف بر خدای تعالی

امکان فعلست چه تکلیف بمحال قبیح است عقلا و انچه راجع است بمکلف علم او است بحسن و قبح افعال تا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند و بقدر جزای هر فعل تا در ثواب نقص و در عقاب ازدیاد واقع نشود و انچه راجع است بمکلف قدرتست و استطاعت بر فعل و علم او با امکان تحصیل علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل یا عاجز از علم بکیفیت فعل قبیح است عقلا

فصل هفتم

در وجوب لطف بر خدا بدانکه قائلین بحسن عقلی تکلیف قائلند بوجوب لطف عقلا و لطف عبارتست از امری که مکلف بسبب ان امر نزدیک شود بارتکاب طاعت و دور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که ان امر بحد الجاء و اضطرار بفعل طاعت و اجتناب از معصیت نکشد تا موجب بطلان ثواب نشود چه موجب ثواب اختیاری بودن فعل است پس اکر مکلف ملجا شود بکردن فعل هر اینه اختیار مسلوب کردد و دلیل بر وجوب لطف عقلا بر خدا تعالی انست که واجب تعالی تکلیف کرده مر عباد را بفعل طاعت و ترک معصیت و غرض از تکلیف نیست مکر امتثال اوامر که طاعت عبارت از اوست وانتها از نواهی که مراد از ترک معصیت اوست و الا تکلیف بی فائده و قبیح بودی چه فعل بی فائده قبیح است عقلا چنانچه کذشت پس هرکاه مکلف داند و قادر باشد بر امری که بسبب او مکلف نزدیک کردد بامتثال و بر او آسان شود و بسبب آسان شدن البته امتثال کند و اکر ان امر نباشد دور شود از امتثال و بر او دشوار کردد بسبب دشواری البته امتثال نکند پس هر اینه واجب باشد بر مکلف فعل امر مذکور که لطف عبارتست از ان تا حاصل شود غرض او از تکلیف و اکر نکند امر مذکور را هر اینه مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از حکیم قبیح است عقلا پس فعل لطف واجبست عقلا پس دلیل بطریق شکل اول کوئیم ترک لطف نقض غرض است و نقض غرض قبیح نتیجه دهد که پس ترک لطف قبیح است و بعد از این بطریق قیاس استثنائی کوئیم هرکاه ترک لطف قبیح باشد فعل لطف واجب باشد لیکن ترک لطف قبیح است نتیجه دهد که پس فعل لطف واجبست و هو المطلوب و وجوب لطف دانستی بدانکه اکر لطف از جمله افعال البته که موجد ان خدا تعالی است واجبست بر خدای تعالی ایجاد ان و اکر از جمله افعال است که

ممکن است وجود آن از مکلف واجب است بر خدای تعالی اعلام مکلف بآن فعل و واجب کردانیدن آن
فعل بر مکلف والا که اگر واجب نکرداند آن فعل را بر مکلف هر اینه جایز خواهد بود که مکلف ترک
آن فعل کند و منجر شود بترک مکلف و نقض غرض لازم آید و اگر از جمله افعال نیست که از خدای
تعالی و غیر مکلف صادر شود و از فرد و شود در شرط حسن تکلیف بفعلی که فعل مذکور لطف باشد در آن
فعل علم بوجود و صدور لطف از فاعل وی والا تکلیف بفعلی که لطف در او معلوم الوجود نباشد
نقض غرض خواهد بود **فصل بیستم** در بیان وجوب اصلح بر خدای تعالی بدانکه چون ثابت
شد که فعل خدای تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت است و مصلحت بر دو گونه است یکی نظر بهمه موجودات
که نظام کل عبارت از آنست و یکی نظر بموجود بخصوص و اول مقدم است بر ثانی یعنی هرگاه
چیزیکه مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزء و یا بر عکس واجب است تقدیم مقتضای مصلحت
کل بر مقتضای مصلحت جزء عقلا البته پس خلاف است در اینکه آیا هر کدام از مصلحتین واجب است
که اتم وجود ممکنه باشد یا نه جمهور قائلین بحسن و قبح عقلی بر مذهب اول اند و جمهور منکرین بر مذهب
ثانی و حق مذهب اول است چه هرگاه مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مانع نداشته باشد حال
آنکه داعی بر وجودش البته متحقق است چه اصل مصلحت داعیست بوجود او پس هر اینه امساک اصلح
و افاضه غیر اصلح با وجود آنکه ترجیح مرجوح است قبیح نیز هست عقلا از این جهت که ترک اصلح
و اخذ غیر اصلح و این مذموم است عقلا بالضروره پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه
ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب باشد لیکن ترک اصلح قبیح است نتیجه دهد که پس وجود
اصلح واجب است پس معلوم شد که وجوب اصلح تنها همین وجوب عنه نیست تا لازم آید که
محل نزاع نباشد بلکه وجوب علیه نیز هست که محل نزاع است پس لازم نیاید اعتراض که وجوب
سبب وجود داعی و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلول است مر علت تامه را و این وجوب عنه
است نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب علیه است و این است محل نزاع و چون گفتیم که مقدم است
احد المصلحتین بر دیگری پس اگر مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مصلحت کل باشد مشترک

در وجوب خواه منافی مصلحت جزء باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزو باشد و منافی مصلحت
اتم کل نباشد نیز واجب است و اگر منافی مصلحت اتم کل باشد واجب نیست پس مندفع شد بسیاری
از شبهه منکرین مانند اینکه گویند اصلح بحال کافر مبتلی در تمام عمر بامراض و آفات آنست که
در اصل مخلوق نگردد یا در طفولیت بمیرد یا مسلوب العقل باشد نه اینکه بماند تا موجب خلود
در نار گردد و همچنین اصلح بحال عباد آنست که در همه وقت انبیا و اولیاء موجود باشند
و هرگز نمیرند تا هدایت عباد در جمیع امور کنند و ابلیس و ذریت وی هرگز نباشند تا اغوای
عباد نکنند و حال آنکه واقع اماته انبیا و اوصیا است و ابقای ابلیس و ذریت وی و جنود
اند اندفاعش از آنست که چه حدوث حوادث مستند اند بمجموع امور یکه مستند اند بواجب تعالی
و بمعنی اعنی ترتیب اسباب در حدوث حوادث و توسط وسایط در وجود مسببات بنا بر مصلحت
راجع بنظام کل است که نقض آن مصلحت برای مصلحت جزو بر تقدیر تسلیم نتواند کرد و حال آنکه
اصلحیت مذکوره در محل منع است بلکه اصلح بحال کافر مذکور ابقای وی است تا در معرض استحقاق
خلود در جنت در آید و وجوب خلود در نار لازم نیامده مگر از سوء اختیار خویش و همچنین اصلح
بحال عباد مکلفین این است که در بعضی اوقات انبیا نباشند و اوصیا نیز مختفی باشند تا سبب
مجاهده مردم گردد در تحصیل علوم دینیه و فوز بدرجات مجتهدین و علمای راسخین و چون
وجوب اصلح را معلق ساختیم بعدم مانع لازم نیاید که هر اصلحی که متصور شود واجب باشد پس
مندفع شد این شبهه نیز که گویند مقدورات الهی غیر متناهی است و هر مرتبه را که اصلح فرض
کنی اصلح از آن ممکن است الی غیر النهایه پس لازم آن لا یمکن تادیة الله ما هو الواجب علیه و وجه
اندفاعش آنست که عدم تناهی مقدورات الهی بحسب امکان ذاتیست نه بحسب امکان وقوعی و این
مجمع علیه است و وجوب غایت مصالح و انتفای مفاسد است که غیر متناهی بحسب امکان ذاتی را
متناهی بحسب امکان وقوعی ساختند پس هر اصلحی را نسلم که اصلح از آن ممکن الوقوع باشد یکی
دیگر از شبهها این است که گویند اگر اصلح واجب باشد لازم آید که خدای تعالی تفضل بر کسی

نتواند کرد چه هر چه کند تا در واجب باشد مانند ورود نعمت حفظ امانت بلکه لازم آید که خدا تعالی مستحق شکر نباشد و نیز لازم آید که دفع بلیات و انجاح حاجات نتواند کرد و بطلان فائده دعا و سؤال لازم آید چه هر چه اصلح است کرده یا کند البته و نیز واجب تواند کرد و این از اعظم شبهه این باب است جوابش آنست که استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل ایجاد است که تفضل محض است چه بر او واجب نیست که کند بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبیح عقلا آنست که کسی که کاری کند و خوب تواند کرد نکند و بد کند نه آنکه کاری نماید و نکند اگر **سؤال** کنند که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحت است و رعایت نیز اصلح در او معتبر پس واجب باشد **جواب** گوئیم که سخن در اینست که ابتداء به وجود اصلح وجوبش غیر مسلم است بلکه تحقق وجوب اصلح بعد از ابتدای وجود است و سرّش آنست که پیش از اراده ایجاد امر که مستند اصلحیت باشد متحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه امر مستدعی اصلحیت بعد از اراده ایجاد و صدور نظام متحقق بپذیرد و بالجمله اراده ابتدای ایجاد تفضل محض است و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل منافی استحقاق شکر بودن مسلم نیست چه شکر نیست مکر بر اختیاری و دانستیکه وجوب عنه منافی اختیار نیست چه با وجوب علیه که مقدور نیست مکر بنا بر اختیار و اما بطلان فائده دعا و سؤال کما هی لازم آید که دعا و سؤال از اسباب مقتضیه مصلحت نباشد لیکن از اسباب مصلحت است چه گاه باشد که وجود مسئول عنه برای سائل مصلحت نباشد لیکن رعایت اصلح واجب شود و بسبب دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح واجب گردد در **باب سیم** در نبوت و مراد از نبوت اعتقاد کردنست بوجوب بعثت انبیا و تصدیق ایشان فی کل ما جاؤا به من عند الله تعالی بخصوص پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله اجمعین و نبی عبارتست از انسان مبعوث از جانب خدای تعالی بجهة تبلیغ اوامر و نواهی الهی به بندگان اعم از اینکه صاحب شریعتی علیحده باشد یا نه و اعم از اینکه کتاب آسمانی با او نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از طریقه نبی که مشتمل باشد بر کیفیت عمل با اوامر و نواهی و کتاب عبارتست از کلام مجید الهی که

جبرئیل آورنده آن باشد بر نبی اعم از اینکه بر لوحی یا بر مانند لوحی نوشته آورده باشد یا آن کلام را جبرئیل بر نبی خوانده باشد و نبی یاد گرفته و جبرئیل عبارتست از ملکی که آورنده پیغام الهی باشد بر نبی تا نبی به بندگان برساند و رسول کاهی بمعنی اطلاق میشود و کاهی تخصیص میباید به پیغمبری که با او کتابی یا شریعتی علیحده باشد و لفظ نبی صیغه فعیل است بمعنی فاعل و مشتق است از نبا بمعنی خبر بنا بر اینکه آورنده خبر است از جانب خدای تعالی یا از نبوت بمعنی رفعت بنا بر اینکه رفیع الشأن است و در این وقت فعیل بمعنی مفعول است یعنی رفیع کرده شده است خدا تعالی شأن او را و در این باب چند فصل است **فصل اول** در بیان حسن بعثت انبیا و وجوب آن عقلا بدانکه بعثت انبیاء مشتملست بر فوائد بسیار اول تقویت عقل در اموری که مستقل است بیافتن آن **دویم** تنبیه کردن و آگاه کردن عقل بجهت تحصیل معرفت الهی که سرمایه حیات و بقای جاودانی و سعادت دو جهانیست چه معرفت اگرچه عقلی است لیکن عقول مردم بنا بر آنکه در لذات جسمانی و شهوات حسی حیوانیه میل و رغبت بآن بالطبع غالب است بر ایشان فرو رفته اند بیداری در خواب اند و همچنانکه حواس در وقت خواب ادراک محسوسات نتوانند کرد عقل نیز با فرو رفتگی در لذات ادراک معقولات نتوانند کرد پس دعوت انبیاء مر ایشان را از خواب غفلت بیدار میکرداند تا متوجه ادراک معقولات و تحصیل معارف توانند شد **سیم** دلالت کردن بچیزیکه نافع است از افعال و اخلاق مر نفس مردم را و بچیزیکه نافع است از غذا و دوا مر بدن مردم را و دلالت کردن بچیزی از افعال و اخلاق که ضرر رساننده است مر نفس را و بچیزی از غذا و دوا که ضرر رساننده است مر بدن را چه اکثر منافع و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیاء است چنانکه جمیع منافع و مضار نفسانی مستفاد از ایشانست بسبب آنکه طریق دیگر نیست مر عقل را بمعرفت مضرت و منفعت غذا و دوا مکر بتجربه و تجربه موقوفست بر فرو زمانی و مدتی که ممکن است در آن مدت فساد و هلاک جمیع مردم بل لا بد است از وجود کسیکه

از جانب خدای تعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیاء و لهذا اول فردی از افراد انسان
که خدای تعالی خلق کرد پیغمبری بود چهارم در حفظ نوع انسانی و بیانش آنست که
انسان مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند بمدد و معاونت یکدیگر
در امور معاش و حاجات چه بتحصیل غذا و لباس و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ
بجهة دفع عدو و مانند آن از امور صناعیه که موقوفست بصناعات انسان و محتاجست
بهمه آنها هر فردی از افراد انسان مقدور هیچ فردی از افراد انسان بتنهائی نیست
بالضروره بلکه موقوفست باجتماع جماعتی از مردم در مکانی که در آن مکان بهم نزدیک
توانند بود تا هر کدام مشغول شوند بصناعتی و از مجموع صناعتها آسان شود تحصیل
اسباب معاش و مدینه عبارت از مکان مذکور است و انسان مدنیست یعنی محتاج است
ببودن در مدینه تا آسان شود معاونت یکدیگر پس چون نوع انسان محتاج است باجتماع و
معامله با یکدیگر و ظاهر است که اجتماع و معامله مظنه وقوع جور و ظلم و هرج و مرج است
که موجب اختلال نظام اجتماع و فساد فائده تمدن است پس لابد است از وجود عدلی که بسبب
آن هر کس بحق خود کفایت کند و عدل عبارت است از تسویه حقوق یعنی احقاق حق کسی
بقدریکه مستحق آن باشد بی زیاده و نقصان و ظاهر است که جزئیات حقوق غیر محصور است
و ضبط همه آنها بر وجه جزئی غیر ممکن و پس لابد است در تحقق عدل از وضع قوانین
و قواعد کلیه که از آن قانونها و قاعده های کلیه استنباط جزئیات عدل در حقوق
جزئیه توان کرد و آن قوانین موقوفست بواضعی و قرار دهنده و آن واضع لامحاله
شخصی باشد که همه کس اطاعت و عمل بقرارداده او کنند و هیچکس را یارای تخلف نباشد
پس لابد است که آن شخص صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا همه
مردم طوعا او کرها انقیاد وی کنند و اوامر و نواهی وی در مردم نافذ و جاری شود
و ظاهر است که این منزلتی است بغایت عظیم که هر کس را هوای آن در سر افتد و هیچکس بدل

آن

آن بدیگری نتواند کرد پس لابد است که صاحب آن منزلت مخصوص و مؤید باشد بآیات و معجزات
از جانب خدای تعالی تا دیگری را با وی در آن منزلت منازعت و مخاصمت و دعوی همسری و هم چشمی
نرسد و مراد از منزلت نیست مگر چنان شخصی و از نبوت نیست مگر چنان منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ
انسان بتحقق نبوتی و وجود پیغمبری پنجم اشتمال بر لطف که در هیچ شریعتی نیست
که اخبار بثواب و عقاب بر واجبات و منهیات نباشد و خبردار شدن بثواب و عقاب مقرب است مکلف
بتکالیف عقلیه را بفعل واجبات عقلیه و ایضا هیچ شریعتی نیست مگر که مشتمل است بر تکالیف
شرعیه مقرب بمکلف است بتعهد تکالیف عقلیه نیز لامحاله پس نبوت از دو جهت مشتمل
باشد بر لطف و این فوائد خمسه دلیل است بر حسن بعثت بنا بر اشتمال بر فوائدیکه حاصل نتوانند شد
بدون بعثت و فائده خامسه یعنی اشتمال بر لطف دلیل است بر وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف
بر واجب تعالی چنانکه ذکر کرده شد و بنا بر احد وجهی اشتمال بعثت بر لطف اشتمال وی بود بر تکالیف
شرعیه ثابت شد وجوب تکلیف شرعی بنا بر آنکه لطف است در تکالیف عقلیه فصل دوم
در بیان وجوب عصمت انبیاء بدانکه مراد بر عصمت عزیزه ایست که ممتنع باشد با آن صدور داعیه
گناه و بسبب امتناع داعیه گناه ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان وی و عدالت
آنست که عدالت ملکه ایست کسبی که مانع باشد از صدور گناه نه منع از داعیه گناه و منع از
گناه نیز هر دو اغلبی باشد نه کلی پس با وجود عدالت صدور گناه ممتنع نباشد و با وجود عصمت
صدور گناه ممتنع باشد اگر چه قدرت بر گناه حاصل باشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی
قدرت نیست چنانکه وجوب بسبب داعی منافی قدرت نیست و عصمت لطفی است که خدای تعالی
مخصوص ساخته بجماعتی که حصول غرض الهی از وجود آنجماعت موقوفست بوجود آن لطف
مانند انبیاء چه غرض الهی از بعثت انبیاء تبلیغ است و فائده تبلیغ حاصل نشود مگر
بحصول علم یقینی بصدق انبیاء و حصول علم یقینی موقوفست بر امتناع صدور کذب و امثال آن
صدور کذب و امتناع صدور کذب موقوفست بعصمت پس عصمت انبیاء واجب باشد بسه

وجه

وجه یکی آنکه عصمت لطفست مر انبیاء را در تبلیغ که تکلیفی است مخصوص بایشان چه لطف آنستکه مقرب مکلف باشد باداء تکلیف و عصمت نیز مقرب انبیا است باداء تکلیف مخصوص که تبلیغ است دوم آنکه عصمت انبیا لطف است مر مکلفین را در تصدیق انبیا که تکلیفی است مر مکلفین را چه با وجود عصمت انبیاء مکلفین نزدیک شوند بتصدیق ایشان و در تقریر این هر دو وجه بطریق شکل اول گوئیم عصمت انبیا لطف است و هر لطف واجب نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب است سیم آنکه حصول غرض الهی از بعثت انبیا موقوفست بعصمت انبیاء پس اگر عصمت نباشد غرض الهی حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر عصمت انبیا واجب نباشد نقض غرض الهی لازم آید لیکن نقض غرض الهی ممتنع است نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب باشد و چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر شخصی که نبوتش ثابت شود جزم حاصل شود که معصوم است پس طریق علم بتحقیق عصمت در نبی نبوت او است و بدانکه خلاف است در اینکه عصمت انبیا از چه چیز واجب است از کذب تنها یا از غیر کذب نیز و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره نیز و صغیره خسیسه یا غیر خسیسه نیز و هر کدام عمدا یا سهوا نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت نیز و حق وجوب عصمت انبیا است مطلقا از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره عمدا و سهوا بعد از بعثت و قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنا بر منافات با تبلیغ و اما از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز مطلقا بسبب وجوب اتباع چه جواز صدور ذنب مطلقا منافی اتباع است اما بعد البعثة فظاهر واما قبل البعثة لحصول النفرة المانعة عن الاتباع ولو بعد البعثة پس در تقریر مطلب بطریق استثنائی متصل گوئیم اگر صدور کذب در تبلیغ از نبی جائز بودی غرض تبلیغ باطل شدی لیکن غرض تبلیغ باطل نتواند شد نتیجه دهد که پس صدور کذب در تبلیغ جائز نتواند بود و گوئیم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جائز بودی اتباع واجب نبودی لیکن اتباع واجب است نتیجه دهد که صدور ذنب مطلقا جائز نیست و بطریق قیاس استثنائی منفصل گوئیم اما ان

یکی عدم صدور کذب در تبلیغ دوم عدم صدور کذب مطلقاً

یکون

یکون النبی جائز الکذب فی التبلیغ واما ان یکون غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض التبلیغ واجب الحصول نتیجه دهد که فلا یکون النبی جائز الکذب فی التبلیغ و گوئیم اما ان یکون النبی واجب الاتباع واما ان یکون جائز الذنب مطلقا لکنه واجب الاتباع نتیجه دهد که فلا یکون النبی جائز الذنب مطلقا و بدانکه چنانچه واجب است عصمت انبیا از ذنوب واجب است تنزه انبیاء از جمیع عیوب جسمانی و اخلاق ذمیمه نفسانیه و امراض مزمنه و خساست ذات و دنائت و کفر آباء و امهات و رذالت قبیله و بالجمله جمیع اموری که موجب تنفر طبایع باشد تا مانع از گرویدن مردم باو نشود و همچنین واجب است اتصاف او بصفات کمال و اخلاق حسنه و شمائل جمیله و کرامت آباء و شرافت قبیله تا موجب رغبت مردم باو و انقیاد و اطاعت او شود و دلیل بر این آنکه اگر منزه از عیوب و رذایل مذکوره و متصف بصفات و فضائل موصوفه نباشد هر آینه امت بانقیاد وی که مکلفند با آن نزدیک و از مخالفت دور خواهند شد پس بودن نبی بحیثیت مذکوره لطف باشد و لطف واجب است بر خدای تعالی پس بودن بحیثیت مذکوره واجب باشد

فصل سیم

در طریق معرفت صدق نبی نیز در دعوی نبوت بدانکه طریق معرفت صدق دعوی نبوت منحصر است در ظهور معجزه و معجزه امریست خارق عادت که مطابق دعوی باشد ولا بد است که بیان کنیم معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود از اموری که شبیه باشد بخرق عادت و خرق عادت نباشد مانند سحر و شعبده و طلسمات و نیرنجات و امثال آنها پس گوئیم هر چه حادث شود از حوادث خواه وجود و خواه عدم لا محاله او را سببی باشد از اسباب چه خدای تعالی مصلحت در این دیده که خلق اشیاء باسباب کند و این معنی اعنی خلق کردن اشیاء باسباب عادة الله گویند و اسبابی که خدای تعالی بجهة حدوث حوادث در این عالم تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب ارضیه تنها و اسباب سماویه تنها و مرکب از اسباب ارضیه و سماویه اما اسباب ارضیه منحصر است در طبایع و کیفیات اجسام بسیطه و مرکبه از عنصریات و اسباب سماویه که عادت شده تاثیر در این عالم منحصر است در حرکات و اوضاع کواکب و افلاک و اسباب

مرکبه

مرکب یا مرکب باشد از این هر دو قسم مثل اینکه گویند دوای فلانی مثلا اگر در فلان ساعت تناول
کند فلان اثر کند و فلان اثر کند والا نکند پس هر چه حادث شود در این عالم بسببی از اقسام
ثلثه مذکوره واقع بر مجرای عادت باشد و اگر حادث شود بدون وساطت سببی از اسباب مذکوره
هر اینه بیرون از مجرای عادت باشد و عادت بر آن منخرق شود و خرق عادت عبارت از این
باشد **مثلا** شق قمر معلوم است بالضروره که یکی از اسباب مذکوره نتواند بود پس خرق
عادت باشد و همچنین مجیئ شجره بسببی از اسباب عادیه نتواند بود چه اسباب عادیه حرکت
منحصر است در اراده و طبیعت و تمرد شجره بالضروره عادم اراده است و حرکت طبیعیه یا بجهت
فوق است و یا بجهت تحت و حرکت قسریه یا جذب است یا دفع و مجیئ شجره حرکت است و هیچ قسم از اقسام
مذکوره نیست پس خرق عادت باشد و گاه باشد که امری حادث شود بسببی از اسباب عادیه لیکن
آن سبب خفی باشد و ناظر گمان کند که بلا سبب حادث شده و مشتبه میشود بخرق عادت و نیرنجات
وطلسمات از این باب بود **و گاه** باشد که در خیال در آید که چیزی حادث شده و در خارج
خیال نباشد و سحر و جادو از این باب بود پس احداث امری نه از راه سببی از اسباب عادیه خرق
عادت باشد اگر مقترن باشد بدعوی نبوت یا امامت یا امری که اختصاص بآن امر نباشد مگر از
جانب خدا تعالی و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد و گاه باشد که مقترن باشد بدعوی لیکن بر عکس
دعوی ظاهر شود و آن را معجزه مکذبه گویند چنانکه نقل شده از مسیلمه کذاب که شنید بینا
شدن اعوری را بدعای حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم دعا کرد بجهت اعوری
فذهبت عینه الصحیحه و بدعای فرعون راه باشد در دریا بجهت موسی و گفت من نیز هر در
براسطوره کنم فغشیهم الموج فاغرقوا جمیعا و بدعای خلیل سلامت ابرهیم را در آتش
و گفت من نیز آتش را بر خود برد و سلام کنم فجاءت نار فاحرقت لحیته و خرق عادتی
که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل از بعثت **ارهاص** گویند مانند انکسار ایوان کسری
و انطفاء آتشکده فارس و انغمار بحیره ساوه در شب مولود پیغمبر ما محمد صلی الله علیه و آله

وسلم

یعنی حرکت قسریه که مقابل حرکت طبیعیه است ١٢

وسلم و تظلیل غمامه و تسلیم احجار بر او قبل از بعثت و اینها لا محاله از معجزات آنسرور است و ارهاص
بمعنی انتظار بردنست که گویا انتظار بعثت پیغمبر پس ارهاص نیز در حکم مقارنه دعوی است
و اگر خرق عادت مقترن بدعوی نبوت یا امامت نبود آن را کرامت گویند **چنانکه** گاهی از اولیاء الله صادر
میشود چنانکه از مریم علیها السلام کما دل علیه قوله تعالی کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها
رزقا قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله **و چنانکه** از آصف بن برخیا
کما دل علیه قوله تعالی انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک و چون کرامات اولیا مقرون
بدعوی نیست مشتبه بمعجزه نشود و چون صدور شان نه از راه اسباب عادیه است با فرض کثرت آن
حد خرق عادت پیدا نشود **و اما** امثال سحر و شعبده چون از راه اسباب عادیه خفیه است اگر مقترن
بدعوی هم باشد از معجزه ممتاز بود و علامت سحر نظر برخی آنست که عالمان آن فن معارضه وی
توانند کرد بخلاف معجزه که هر چند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضه وی نتوانند کرد
چنانکه از قصه سحره فرعون ظاهر است و سر آن آنست که هر چه از راه اسباب عادیه است هر چند
خفی باشد بتعلیم فرا توان گرفت و از عهده معارضه آن تواند برآمد و توان نمود **اما** هر چه نه از راه
اسباب عادیه بود از طریق علم و تعلم راه او نتوان دانست تا معارضه او توان کرد چه علم راهی
ندارد بغیر از راه اسباب عادیه و چون اسباب عادیه نبود راه علم مسدود بود **و چون** حقیقت
معجزه دانسته شد بدانکه دلالت معجزه بر صدق صاحب معجزه بنا بر آنست که چون صدور شان بمحض اراده
خاص الهی است بی واسطه اسباب عادیه باشد پس هر گاه مقارن دعوی شخصی شود بر اختصاص او را از
جانب الهی باید داشته باشد مثل آنکه یکی از مقربان ملکی از ملوک ادعا کند بجماعتی در حضور
یعنی سلطانی از سلاطین
ملک رسالت ملک را بجانب ایشان و ایشان حجتی از او طلب کنند بر صدق این دعوی او گوید حجت
من آنست که ملک بخلاف عادت خود سه مرتبه مثلا برخیزد و بنشیند و ملک مقارن شنیدن
این سخن سه نوبت چنان کند هر اینه شک نماند آن جماعت را و علم ضروری حاصل شود بتصدیق
ملک مر او را و این حال بعینها حال مقارنت معجزه است مر دعوی نبوت را **اما** بیان

اینکه

در بیان اثبات نبوت خاتم پیغمبران

آنکه ثبوت دعوی نبوت را راهی بغیر از معجزه نیست است که دعوی نبوت ادعای خصوصیتی است
موهبی نه کسبی و عقل را هیچگونه اطلاعی باسباب آن خصوصیت نیست تا استدلال لمی بر او
توان کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال انی که از راه اثر بوده باشد و اثری
که دلالت بظهور بخصوص مؤثر کند باید که مخصوص باشد بآن مؤثر خاص و چون نبی شخصی است
بشری جمیع آثار او مماثل باشد باثار سائر افراد بشر و تمیز در استجماع کمالات نیز چون امر اتم است
از نبوت دلالت بخصوص نبوت نکند بلکه چیزی که دلالت بخصوص تواند کرد اثری است
که مخصوص بنبی باشد من حیث النبوه و آن نتواند بود مگر معجزه مقترن بدعوی نبوت پس راه
اثبات نبوت منحصر باشد در ظهور معجزه **فصل چهارم** در بیان نبوت پیغمبر
ما محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلی الله علیه و آله چون دانستی که اثبات
نبوت شخصی از اشخاص راهی ندارد بغیر از ظهور معجزه و معجزه ظاهره از معجزات آنسرور انبیا
برای ما مردمان سعادت ادراک زمان نبوت منحصر است در دو معجزه یکی ظاهر بالعین
و دیگری ظاهر بالمعنی **اما** معجزه ظاهره بالعین قرآن مجید است و ظهور او و ثبوت او
بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور که آن جماعت از کثرت بحدی باشند
که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند و باید که خبر ایشان بمشاهده حسی منتهی شود
یعنی که خود مشاهده کرده باشند و یا شنیده باشند از جماعتی دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره
باشند و ایشان نیز از جماعتی دیگر کذلک تا منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن امر کرده باشند
و بحیثیت مذکوره باشند چه در تواتر شرط است که کثرت مخبرین در مراتب طرفین و اواسط
بالغ بحدی باشد که عقل تجویز کذب بر ایشان بهیچ مرتبه نکند **و لا محاله** تواتر مفید علم قطعی است
چه علم ما ببلدان بعیده مانند مصر و شام و چین و ختا و ملوک ماضیه مانند کسری و افراسیاب
و کتب مؤلفه مانند شفا و کشاف حاصل نیست مگر از تواتر و حال آنکه علم ما باین امور قطعی است
بحدیکه قابل تشکیک نیست و هم چنین متواتر است بحدیکه از احدی شک در او منقول نشده که محمد بن

عبد الله

در بیان اثبات نبوت سید انبیا

عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم دعوی نبوت کرده و دعوی خود را مقرون باتیان قرآن مجید
ساخته و تحدی بآن کرده یعنی در معرض معارضه آن در آورده جمیع بلغای کامل در بلاغت
و فصحای بالغ در فصاحت را از عرب کامل در عربیت که در بسیاری و کثرت در عالم مشهور
و بنهایت عصبیت و جدال بودند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب در زمان
جاهلیت بمرتبه که کاملان عرب و عجم در مدت هزار سال و کسری که زمان اسلام است با آنکه
در همه فنون کمالات و فضائل مزاحم و زوائد بر کاملان جمیع اقران سابقه شدند و کاملان
عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت مهارت در فنون علوم عربیت را نیز جمع کرده بودند
و ظاهر است که کمال سلیقه و کسب که با هم جمع شود بمراتب اتم و اکمل از احدهما خواهد بود
و بلغای عرب جاهلیت متفرد بکمال سلیقه در عربیت بودند و فنون علوم عربیت در آن زمان
نبود و با وجود این بلغای زمان اسلام در این مدت مدید در بلاغت و فصاحت بعشری از اعشار
بلغای جاهلیت نرسیدند و این معنی ظاهر است بر هر احدی از متتبعان کلام عرب از خطب و رسائل
و اشعار و مسلم است نزد همه بمرتبه که از احدی شکی و خلافی در این معنی نقل نشده و بلغای
جاهلیت با این همه قدرت در بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود و حب عظیم
در جاهلیت خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر پیغمبر ما صلی الله علیه و آله در مقامات
مختلفه در معرض معارضه با اقصر سوره و بعضی از سور قرآن در آورده و هیچکدام در برابر
آن اتیان بکلامیکه بکلام ادنای عرب بلکه عجم اشتباهی داشته باشد نیز نتوانستند نمود و
ظاهر است که اگر ایشان میکردند هر آینه بنقل متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار عالم شایع
میبود چه توفر دواعی بر نقل امثال این ظاهر است و حال آنکه باخبار آحاد و روایات
شاذه نیز معارضه قرآن نقل نشده حتی اینکه کلمات واهیه مسیلمه کذاب که ادعای نبوت مینمود
و آنرا خرافات و وحی منزل خود میدانست مثل الفیل ما الفیل و ما ادریک ما الفیل له ذنب
وبیل و خرطوم طویل نقل شده و از متحدین قرآن در مقام تحدی چیزی نقل نشده و بعضی

از اکابر

از کابر بلغا آن قوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد و عداوت خود و با لتماس صنادید قوم ٥٠
خود شبها می نشست و فکر می کرد و تقریر امور چند مینمود که شاید طعن قران بان تواند نمود
بلکه بتقدیر کلماتی مینمود که شاید در مقام تحدی اتیان بان تواند کرد و چون صباح قوم
او با میدی تمام بر در خانه او مجتمع میشدند از نهایت عجز و شکستی اظهار ان نتوانست نمودن
نقلست که ولید روزی با نبی گذشت در حالتیکه تلاوت سوره حم سجده مینمود بقوم خود
رسید گفت لقد سمعت من محمد انفا کلاما ما هو من کلام الانس والجن ان له لحلاوة وان
علیه لطلاوة وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق وانه لیعلو ولا یعلی یعنی بتحقیق که شنیدم
از محمد در این زودی کلامی که نیست از کلام انس و جن بدرستیکه هر انکلام را حلاوت
عجیبی است و حسن و قبول طرفه بدرستیکه بالاش نتیجه دهنده است و پائینش نفع رساننده
و بدرستیکه او فایق و غالب شود و چیزی بر او فایق و غالب نتواند شد پس قوم گفتند
صبا الولید یعنی مائل بجهل شد ولید که بتحسین کلام او تا باین غایت کرده و قطع نظر از
عدم نقل معاضه قران کرده ظاهر است که اگر معاضه میتوانستند کرد هر اینه محتاج بمقاتله و
محاربه نمیشدند و مقاتله نسبت با معاضه بحرف اختیار نمیکردند و کشته نمیشدند و
بجلا کشتن نمیرسیدند و حال انکه بتواتر محاربات عظیمه و مقاتلات شدید فیما بین انقوم و اصحاب
محمد صلی الله علیه و اله که موجب هلاک و افنای اکثر صنادید و اعیان ان قوم گردید بلکه
از تواتر جنگ رستم و اسفندیار بکذشته و چنانکه علم قطعی باین حاصل است باین نیز حاصل
و چون معاضه قران نکردند و بقتال و هلاک خود راضی شدند علم قطعی حاصل شد که
قادر بر معارضه نبودند و چون تحدی بقران واقع شد و معارضه واقع نشد با کمال
تدرت متحدین در معارضه اگر قران از جنس کلام بشر میبود با نیکه مثل اقصر سوره
از او میاوردند پس ثابت شد معجزه بودن ان و انکه قران نه از جنس کلام بشر است و خلاف
است در میان علما که وجه اعجاز قران چیست اکثر بر اند که بلاغت وجه اعجاز قرانست

لکونه فی الطبقة العلیا من الفصاحة والدرجة القصوی من البلاغة علی ما یعرفه فصحاء العرب ٥١
بسلیقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فی فن البیان و بعضی بر انند که اسلوب غریب و نظم عجیب
که بغایت مخالف با اسلوب و نظم کلام عرب در اشعار و رسائل و خطب بود موجب اعجاز قران
شده و بعضی بمجموع امرین قائلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است و هر یک جدا گونه سبب اعجاز
نتواند شد و جماعتی گویند وجه اعجاز صرفه است یعنی خدای تعالی صرف کرده هم متحدین را از معارضه
قران مع قدرتهم علیها والکل محتمل والاظهر هو الاول و چون معجزه بودن قران ثابت شد
بطریق شکل اول گوئیم محمد بن عبد الله صلی الله علیه و اله و سلم دعوی نبوت کرده و اظهار
معجزه قران نمود کما ثبت بالتواتر و هر که دعوی نبوت کند و اظهار معجزه نماید پیغمبر است کما
بینا ان المعجزة دالة علی صدق صاحبها نتیجه دهد که پس محمد بن عبد الله صلی الله علیه و اله
و سلم پیغمبر است و اما معجزه ظاهره بالمعنی مجموع خوارق عادات که در خارق عادت
بودن هیچیک را شکی نیست مانند شق قمر و تسبیح حصاة و حنین جذع و مجیئ شجره و نبوع الماء
من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل و مکالمات الحیوان العجم والاسراء
الی المسجد الاقصی والعروج الی فوق السماء الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس
مشهور که هر یک باخبار احاد منقول شده بعضی مستفیض و بعضی در استفاضه و شیوع
نزدیک بحد تواتر لیکن هیچیک بحد تواتر نرسیده و قطعی نشده و اسراء و عروج اگرچه اصل
هر یک مقطوع است و در قران وارد لیکن بحسب کیفیت منقول است بخبر واحد اما قدر مشترک
میان مجموع منقولات باخبار احاد که متضمن است هر یک مر او را مضمون اجمالی است که محمد بن
عبد الله صلی الله علیه و اله و سلم ادعی النبوة و اظهر المعجزة پس خصوص معجزه مثل شق قمر و حنین
جذع مثلا اگرچه منقول است بخبر واحد اما اصل اظهار معجزه با دعوی نبوت مع قطع النظر عن
الخصوصیات که مضمون جمله مذکور است منقول است بتواتر و از این جهت گفتیم که این معجزه ثابت
ظاهر بالمعنی یعنی متواتر بالمعنی است و بالجمله علم ما بمضمون اجمالی مانند علم ما است بشجاعت

در بیان نبوت رسول خدا

دستم و عدالت کسری و جود حاتم و با آنکه هر یک از وقایع رستم و حکایات کسری و حاتم نیست مگر
منقول بخبر واحد لیکن مضمون مجموع متواتر و معلوم است فکذلک فیما نحن فیه پس چون دعوی
نبوت و اظهار معجزه مطلقه معلوم شد انتاج مطلوب بهیأت شکل اول چنانکه مذکور شد اثبات
باشد و چون نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه و ختم
نبوت و عموم نبوت او و فضل او بر سائر انبیاء و سائر ما ثبت منه بقولها و بقرآن منزل بر او ثابت
شود و حاجت بدلیل دیگر نبود و شبهه یهود در ابطال نسخ که متضمن ابطال نبوت پیغمبر ما
صلی الله علیه و آله و سلم باشد در غایت وهن و ضعف است **و آن** چنانست که گفته اند اگر ملت
منسوخ مستلزم مفسده بود پس اعمال او قبیح باشد و حال آنکه معمول بود و اگر مستلزم مفسده
نباشد بلکه متضمن مصلحت باشد پس رفع او قبیح باشد و هر گاه رفع ملت سابقه قبیح باشد ملت
موسی علیه السلام که ثابت بود باتفاق مرفوع نتواند شد و چون مرفوع نتواند شد ملت محمدی صلی
الله علیه و آله و سلم که ناسخ او است ثابت نتواند شد **و جواب** آنست که حسن و قبح احکام و
افعال تابع مصالح و مفاسد است و مصالح و مفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات پس تواند
بود که ملت سابقه متضمن مصلحت بوده باشد در زمان سابق و در زمان لاحق مستلزم مفسده
باشد پس واجب باشد رفع آن و حال آنکه نسخ واقع شده در ملل انبیاء ماضین نیز چه در توریة
آمده که بر آدم و حوا کل ما دب فی الارض حلال بود و بر نوح بعضی از حیوانات حرام شد و هم
چنین بر انبیاء متأخر از نوح واجب شد ختان علی الفور بعد از آنکه مباح بود تأخیر آن بر نوح
و جمع بین الاختین حرام شد در ملت موسی همچنانکه در ملت ما بعد از آن حلال بود در شریعت
آدم و نوح **و همچنین** ضعیف است شبهه تأبید ملت موسی و آنچنانست که گفته اند یهود
خبر داده اند از موسی علیه السلام تمسکوا بالسبت ابدا یعنی مادام که سبت شده باشد شریعت موسی ثابت
باشد **و جواب** آنست که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه کسی اختلاق این خبر کرده و بدروغ بما
به او افکنده و دلیل بر اینکه اگر این خبر نزد یهود ثابت میبود هر اینه محاجه بان با حضرت رسول

در فضل انبیا بر ملائکه

صلی الله علیه و آله میکردند و اگر احتجاج بان میکردند منقول میشد و حال آنکه منقول نشد
و بر تقدیریکه در میان یهود ثابت باشد ثبوتش از موسی معلوم نیست چه عدد تواتر از قوم
یهود تا بزمان حضرت موسی متصل نیست بنابر آنکه بخت نصر استیصال ایشان کرده بحدی
که عدد تواتر از ایشان باقی نگذاشته و بر تقدیر ثبوتش از موسی تأویلش ظاهر است چه مراد
آنست که مادام امت شریعتکم باقیه چه عرف عام است با آنکه در چنین قولی تخصیص بر آن امت
مانند آنکه کسی بصدیق خود گوید لا تترک زیارتی ابدا و ظاهر است که مراد مادام الحیوة
یا مادام کنا مجتمعین فی بلد و هم چنین اگر کسی بطریق وعظ بکسی گوید صل فی المسجد ابدا
ظاهر است که مراد این است که مادام متحیا **فصل پنجم** در فضل انبیا بر ملائکه
بدانکه خلاف است در آنکه انبیا افضلند از ملائکه یا ملائکه افضلند از انبیاء و محقق طوسی
قدس سره اختیار مذهب اول کرده و مذهب علمای امامیه و ظاهر از احادیث معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین است که ائمه طاهرین نیز افضلند از ملائکه و جمهور اشاعره
نیز قائلند بافضلیت انبیا و جمهور معتزله و بعضی از علمای اشاعره قائل بافضلیت ملائکه اند
و حق مذهب اول است اما اگر ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهر است و استبعاد مرتفع است بنا
بر تجرد نفس ناطقه و اگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق باجسام و خواه غیر متعلق باجسام
کانا ایضا کذلک بنابر آنکه حق تجرد نفوس ناطقه انسانیه است پس هر گاه مهذب شود و کامل در
قوتین نظری و عملی با وجود مضاد قوه عقلیه که دواعی شهوت و غضب و شواغل حواس ظاهره
و باطنه باشد و با وجود احتیاج و نقص و غلبه بر این امور مضاده و تجرد بالذات خود حاصل
پس لا محاله افضل باشند چه مراد از افضلیت زیادتی استحقاق مدح و ثواب است و ظاهر است که
در صورت فقد مضاد و عمل برضا و تکمیل ذات در علم و عمل بکسب و اجتهاد استحقاق مذکور
اضعاف خواهد بود نسبت بانکه مضاد اصلا نباشد و کمالات همه فطری باشد و عبادت
منحصر باشد در امتثال اوامر بی آنکه داعی بر مخالفت اصلا متحقق نیست چنانکه شان ملائکه است

در فضل انبیا بر ملائکه

وانکه بعضی از ملائکه مجرده که متعلق باجسام نیستند مانند مجردات عقلیه بر تقدیر ثبوت
از جهتی دیگر مثل قرب بمبدأ من حیث الوجود و وساطت در علیت اشرف باشند منافات
با آنچه گفتیم ندارد چه فضل غیر شرف است حال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت قابل تصور
و ترقی در مراتب وجود نیز هست تواند بود که بمراتب وجود و کمال شرفی ایشان نیز برسد و کمال
شرفی را با کمال فضلی جمع کند بلکه از ایشان نیز در گذرد و قابل فیض بی واسطه گردد چنانکه
مذهب محققین در شان پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم اینست و مرتبه خاتمیت مقتضی
آن و حدیث لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل منطبق بر آن و تقریر
دلیل بر این مطلب بطریق شکل اول آنست که گوئیم انبیاء را با وجود مانع حاصل است کمال
ملائکه با عدم مانع و هر که را با وجود مانع حاصل باشد کمال دیگری با عدم مانع افضل است
از آن دیگر پس انبیا افضل باشند از ملائکه و هو المطلوب و از دلائل سمعیه قرآنیه بر این مطلب
امر ملائکه است بسجود آدم و تعلیم آدم مر ملائکه را و اصطفای خدای تعالی انبیا را از جمله
عالمیان که ملائکه نیز داخلند در آن چه لا محاله مسجود افضل باشد از ساجد و الا امر بسجود
عقلا قبیح بودی و ممتنع بودی صدور آن از حکیم و معلم بالضروره افضل است از متعلم و برگزیده
افضل است از ما بقی و مخالفین را نیز دلائل عقلیه و نقلیه هست بر تفضیل ملائکه بر انبیا
و اقوی دلایل عقلیه ایشان آنست که عقول مجرده فیاض علوم و کمالاتند بر نفوس ناطقه و مفیض
بالضروره افضل است از مستفیض **و جواب** آنست که مفیض کمالات فی الحقیقه خداست تعالی
و عقول واسطه فیضند و وجوب افضلیت واسطه از مستفیض مسلم نیست و اقوی دلائل نقلیه ایشان
علمه شدید القوی است چه مراد از شدید القوی جبرئیل است پس هر گاه معلم پیغمبر ما باشد افضل از او
خواهد بود **جواب** آنست که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است
و افضلیت مبلغ از مبلغ الیه لازم نیست بخلاف تعلیم آدم مر ملائکه را چه غرض الهی از امر بتعلیم آدم
مر ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه استحقاق آدم مر خلافت الهی را و این وقتی متحقق شود که تعلیم

محمول

در بیان معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدا

معلوم شود بر حقیقت خود **باب چهارم در** امامت و مراد از امامت اعتقاد کردن بوجوب منصوص بودن
امام بعد از پیغمبر از جانب خدا و پیغمبر و وجوب معصوم بودن امام و انحصار امامت در ائمه اثنا عشر
و وجوب اعتقاد باینکه آخرین ائمه مهدی موعود است و حی است و غایب است تا وقتیکه ماذون شود بظهور
و مقصود از این باب در چند فصل مبین شود ان شاء الله العزیز **فصل اول** در بیان معنی امامت و وجوب
نصب امام بر خدای تعالی بدانکه امامت ریاستی است بر جمیع مکلفین در امور دنیا و دین بر سبیل خلافت
از پیغمبر و این تعریفی که کردیم مر امامت را مسلم است میان جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را خلافی
در معنی امامت نیست بلکه خلاف در اینست که نصب کردن شخصی چنین که امام عبارت از او است بعد
انقراض زمان نبوت واجبست یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدا واجبست یا بر امت و وجوبش عقلی است
یا سمعی طوایف خوارج بر آنند که نصب امام واجب نیست اصلا بلکه هر که مدعی امامت باشد
خروج بر او و محاربه با او را واجب دانند باین سبب موسومند بخوارج و جمهور اهل سنت بر آنند
که نصب امام واجبست بر امت سمعا و جمهور معتزله و زیدیه بر آنند که واجبست بر امت عقلا
و بعضی بر آنند که واجبست عند الخوف و ظهور الفتن و اما مع الامن فلا یجب و بعضی بر عکس این
قایلند و جمهور فرقه امامیه بر آنند که واجبست نصب امام بر خدای تعالی عقلا **و تقریر**
دلیل بر مذهب امامیه آنست که گوئیم هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبر موجود نباشد و امکان
وجود پیغمبری نیز بسبب ختم نبوت نباشد و امت همان مکلف باشند بتکلیفات شرعیه زیرا
بر تکالیف عقلیه بتخصیص تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس و کثرت و ازدحام مردم باشد مانند
اقامت جمعه و سد سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز جیوش و عساکر برای جهاد و دفع اعدای
دین و امثال این که همه اهل اسلام متفقند بر وجوب آن و لا محاله مظنه وقوع فتن و آشوب
و منازعه و مخاصمه و محاسده است هر آینه وجود امام بمعنی مذکور لطف است مر مکلفین را
و اکد و ابلغ و انفع جمیع الطاف است از نبوت چه نبوت لطف است در تکالیف عقلیه و در تکالیف
عقلیه همینکه موجب وقوع در مظنه فتنه و آشوب باشد نیست پس هر گاه بعثت نبی واجب باشد

بر خدای

در بیان امامت و وجوب نصب امام بر خدای تعالی

بر خدای تعالی نصب امام بطریق اولی واکد وابلغ واجب باشد بر خدای تعالی بلکه ختم نبوت از خدای تعالی قبیح است و جایز نیست با بقای تکلیف مکر وقتیکه بدل نبوت تقدیر کرده باشد و امر دیگر بدل نبوت تواند بود نیست مکر امامت بمعنی مذکور **و اعتراضی** که مخالفین کرده‌اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که لطفی دیگر بدل او نباشد و حال آنکه میتواند بود که همه مکلفین معصوم باشند و محتاج بامام نباشند و عصمت همه مردم بدل امامت باشد در غایت رکاکت است چه ضروریست که فرض مذکور ممتنع است عادة و عجب آنست که این قوم قایل بوجود معصوم واحد را در هر زمان توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز عصمت جمیع مردم در زمان واحد مینمایند فاعتبروا یا اولی الابصار **و ایضا** آنچه گفته‌اند که وجود امام وقتی لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده نباشد و میتواند بود که مفسده باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب امام بر خدای تعالی واجب نباشد و اینکه مفسده معلوم نباشد کافی نیست چه احتمال مفسده قادحست در وجوب نصب امام ظاهر البطلانست جواب ایضا چه امور متعلقه بامام بر دو نوع است دینی و دنیوی و مفسده نصب امام برای امور دینی معلوم الانتفاء است نه تنها غیر معلوم الوجود چه فساد در امور دینیه معلوم است شرعا و هیچکدام از مفاسد شرعیه بر وجود امام مترتب نیست و این ضروریست که اگر عارف باشد بمفاسد شرعیه و همه مکلفیم بدانستن مفاسد شرعیه پس نتواند بود که معلوم نباشد و هم چنین معلوم است انتفاء مفسده نصب امام در امور دنیویه چه امور دنیویه راجعست بمصالح و مفاسد عباد در معاد و دنیوی و حفظ نظام نوع و اخلال آن و این مجموع معلوم است مر کافه عقلا را و در این مجموع امری نیست که عقل او را مفسده داند نظر بنصب امام بلکه عقل جازم است در اینکه سد مفاسد امور معاش نتواند شد مکر بوجود سلطانی قاهر عادل چنانکه در فایده بعثت گذشت و جواب اینجمله دانستی بطریق شکل اول کوئیم نصب امام لطفیست معلوم عدم المفاسد و هر لطف عدیم المفاسد واجبست بر خدای تعالی پس نصب امام واجبست بر خدای

در بیان معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدای تعالی

تعالی و هو المطلوب **اکر کویند** نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر باشد و قادر بر تنفید احکام و اعلای لوای اسلام و این نزد شما واجب نیست چه تجویز کنید که امام غایب باشد و بر تقدیر حضور متمکن از امامت نباشد پس چکونه لطف تواند بود **جواب** کوئیم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف از اعادی و وجوب تقیه کنیم نه بدون آن و چون چنین باشد وجود امام با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هر گاه مکلف معتقد باشد بوجود امام و داند که غیبت او یا تقاعد او بسبب خوف است پس در هر ساعت تجویز کند زوال اسباب تقیه و خوف او را و امکان حضور و تمکن از امامت او را و این بلاشک موجب انزجار او از معاصی شود بخلاف اینکه معتقد وجودش نباشد و هم چنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هر که قایل نیست بوجوب نصب امام قایل نیست بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال آنکه اگر قایل بوجوب ایجادش باشد کافی نیست در انزجار از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان قابلیت تصرفش در امور مدتیست متراخی و مهلتی است متمادی پس ثابت شد که اصل وجود امام بهر نحو که باشد لطف است غایتش حضورش و تصرفش در امورش نیز لطفی دیگر است که مانع آن لطف از جانب رعیت است نه از جانب خدا پس آنچه واجبست بر خدای تعالی ایجاد امام است اما تصرف دادنش در امور باختیار رعیت است تا جبر لازم نیاید و عمده دلایل اهل سنت بر مذهب خود اجماع صحابه است بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول صلی الله علیه و آله و کذا عقیب موت کل امام من ائمتهم و ایضا لابد در جمیع کتابهای ایشانست و همه اکابر علمای ایشان تصریح کرده‌اند که عمده دلایل ایشانست و در کتابهای حدیث خود روایت کرده‌اند که چون پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم وفات کرد ابو بکر خطبه خواند و کفت ایها الناس من کان یعبد محمدا صلی الله علیه و آله فان محمدا مات و من کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت و کفت لابد است مر خلافت پیغمبر را از کسیکه قائم بآن باشد پس نظر و تامل کنید در تعیین آن نکر و بیش آیید راهای

از نبک و بعض ... (حاشیه) [illegible]

خود را ببینند که لایق این امر کیست پس از هر جانب فریاد بر آوردند و گفتند راست گفتی
لیکن باید که ما تا صحت نظر کنیم و هیچکس نگفت که دروغ گفتی ما را امامی و خلیفه در کار نیست
پس اینمعنی اجماع صحابه نباشد در وجوب تعیین امام و هر که را اندک هوشی باشد فی الجمله انصافی
جمع باشد هر اینه از تامل در این دلیل و در این روایت بر او روشن خواهد شد هم حال این
علما و هم حال این صحابه و هم حال ابوبکر اما حال علما بنا بر آنکه هر گاه اعتقاد کرده باشند
وجوب تعیین امام را تا باین غایت که اهم واجبات دانند و عدم دفن و تجهیز پیغمبر را باشتغال
بآن بپذیرند و بشنوند پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر چنین واجبی را معین نکرده و بیان
نفرموده و لا اقل امر نکرده که شما بعد از من تعیین آن کنید از دنیا رحلت کند و حال آنکه
پیغمبر مبعوث نشده مگر برای تبلیغ و بیان احکام خدای تعالی و پیش از رحلت نفرموده مگر بعد از
اتمام تبلیغ و اکمال دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام الآیه
و حال آنکه نمانده بود ادنی از آداب حتی در باب خلا و جماع و شرب ماء و اکل طعام که آنحضرت بیان
نفرموده و ارشاد بآن نکرده شفقة علی الامة و اما حال صحابه بنا بر آنکه چگونه یاران بودند و باشند
دوستان این پیغمبر را که دل دادشان و تاب آوردند که پیغمبر خود را مرده و ناشسته و دفن ناکرده
رها کنند و بنشینند و خطبه ابوبکر را بشنوند و گوش بسخن او کنند و سر در پی او نهند که ایشان را
ببرد تا بسقیفه بنی ساعده تا تمشیت امر خلافت برای او کنند و اما حال ابوبکر بنا بر آنکه در حال
مذکور با صحابه شریک است بلکه غالب چگونه گفتگو نیست اینکه هر که محمد را میپرستید محمد مرد اما تصور
توان کرد که کسی باشد که زبانش همراهی کند در جائیکه رئیس دین مرده باشد که یاران و قوم من تکبر
اینچنین سخن بگویند و اما دو عالم کسی باشد که بقبح این سخن نرسند لا ولکن ختم الله علی قلوبهم و
علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة محققان گفته اند که تنکیر غشاوه برای تعظیم است یعنی غشاوة
عظیمة هی غشاوة التعامی عن آیات الله چه اعظم حجابها حجاب تعامی و تجاهل است یعنی نخواستند
که ببینند و نخواستند که بدانند چه رفع هر حجاب ممکن است بغیر از حجاب تعامی و تجاهل پس

اینقوم چشم حق بین را بسته و پوشیده اند و نمیخواهند که باز کنند که مبادا حق را ببینند پس طمع
از هدایت اینقوم باید برید و چشم اهتدا از ایشان باید برداشت و اما حدیث اجماع میرسیم از آنجا
که علی در او نباشد و جگر گوشه پیغمبر در او نباشد و عباس عم پیغمبر و اولاد وی در او نباشند
و اتقیای صحابه و بغرضان اهل ایمان مانند سلمان و ابوذر و مقداد و حذیفه و عمار یاسر در او
نباشند اما چه اعتبار داشته باشد و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند داشت
و اتفاق است در اینکه جماعت مذکورین مشغول بتجهیز حضرت رسالت پناه بودند و بمجلس
عقد خلافت حاضر نشدند یا تخلف ایشان ترک اهم واجبات بوده اینجماعت در دین
مثل دیگران نداشتند و اگر خاطر ایشان جمع بود که دیگران قیام باهم واجبات خواهند نمود
پس دیگران چون تجویز کردند که بی صلاح ایشان و بمشوره با ایشان و بالا اقل بی اذن ایشان
اقدام بر چنین امری نمودند و چه ملاحظه ایشان نکردند و اقدام نمودند پس امر اجماع چگونه
متحقق تواند شد و دیگر آنکه بمقتضای این دلیل که عمده دلائل ایشانست که وجوب هم باجماع متحقق
شده پس در وقت اجماع که هنوز اجماع متحقق نشده بود صحابه بچه مستند شدند که ترک اشتغال
بتجهیز حضرت نموده مشغول بتعیین خلیفه شدند و این را اهم واجبات دانستند و قائل بوجوب
عقلی خود باعتقاد ایشان نبودند و قطع نظر از مقتضای این دلیل بر تقدیریکه سمعی دیگر مستند
باشد این سمعی چه چیز تواند بود اگر از پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول بتعیین خلیفه
شوید چرا نقل نکردند و اگر این نقل سمعی میبود چه حاجت بود به تمسک باجماعیکه متحقق نیست چنانکه
دانستی و قطع نظر از همه این امور کرده آنچه در مفهوم امامت معتبر است باتفاق ایشان هم امکان
و ملزوم ایشانست یعنی خلیفگی پیغمبر چه هر گاه پیغمبر تعیین خلیفه برای خود نکرده باشد
دیگری چگونه تعیین خلیفه برای او تواند کرد و اگر امام را کاری باو و پیغمبر امر خلافت را باو
نبوده تا ایشان هر که را خواستند و لایق خود دانستند تعیین کردند سخن در آن نبود لیکن
سخن در خلافت از پیغمبر است و خلیفگی او که چگونه بی تعیین او و بی اذن او صورت تواند بست و حال آنکه

عادت پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم وشان او این بود که در ادنی غیبتی که از مدینه میکرد
البته تعیین خلیفه از خود برای بازماندگان مدینه میکرد با لشکری و سریه که بجنگ دشمن
میفرستاد تعیین امیر و سرداری میفرمود پس چگونه در وقت رحلت تجویز کند که جمیع امتان را بی سردار
و بی امیر رها کند با هیچ عاقلی این معنی را باور تواند کرد هر که دیده بصیرت باز باشد و پرده تعصب بر روی
دانش و بینش فرو گذاشته نبوده باشد پس فاعتبروا یا اولی الاعتبار و اما مذهب معتزله و زیدیان نیز ظاهر
البطلان است اذا بعد ابطال مذهب اهل سنت گفتیم چه نصب خلیفه برای پیغمبر و جوبش بر ما معقول
نیست بلکه آنچه معقول است نصب امیر است و رئیسی برای خود اگر خدا و رسول تعیین نکرده
باشند و لهذا فرقی که قائل شده‌اند بحقیقت مستند نصب رئیسی بجهت خود کلا مردانند اما هر گاه
اثبات کردیم وجوب تعیین امام را و خلیفه را بر خدای تعالی و قبح اهمال این امر را از خدا تعالی
عقلا فارغ است از نصب امیر و رئیس چه جای نصب خلیفه و امام **فصل دویم** در وجوب
عصمت و افضلیت امام و وجوب تنصیص او از جانب خدا و رسول علیه السلام بدانکه خلافست در وجوب
عصمت امام اما شیعه برآنند که عصمت امام واجب است و دیگران برآنند که واجب نیست و حق وجوب
عصمت است چه همچنانکه وجود امام لطف است عصمت امام نیز لطف است بلکه لطف بودن وجود
امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم مأمون نیست از حیف و میل که موجب وقوع
فتن و خلل است در امر دین و دنیا و این منافی لطف است لا محاله و ایضا غرض از نصب امام
حصول اطاعت و انقیاد است و هر گاه معصوم نباشد و خطا و معصیت بر او روا
باشد اطاعتش واجب نبود بلکه مخالفتش واجب شود و این مناقض غرض امامت است و ایضا
امامت خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که کار مستخلف از او آید و چون مستخلف واجب العصمة است
خلیفه نیز باید که واجب العصمة باشد تا مامون باشد از قصد و در امری که منافی خلافت باشد
و بیقین کار مستخلف از او حاصل تواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر امام
معصوم نباشد نقض غرض الهی لازم آید و مخالفت لازم شود و از خلافت او فائده نیکن

ولزوم مخالفت و عدم حصول کار مخالف باطلست نتیجه میدهد که پس امام واجبست که معصوم باشد
و هو المطلوب **دلیل دیگر** بر وجوب وجود امام و وجوب عصمتش هما انست که بقای
شریعت بعد از نبوت موقوفست بحافظی که معصوم باشد چه اگر هیچیک از مکلفین معصوم
نباشند لا محاله قوانین شریعت و کتاب و سنت را تواند بود که هر یکی فراموش یا اهمال کنند
و تحریف و تغییر بنا بر اغراض فاسده روا داشته دهند و در اندک زمانی شریعت مرتفع شود
و حال آنکه تکلیف باقی باشد و این ممتنع است عقلا پس واجب است در هر زمانی وجود معصومی که حافظ شریعت
باشد از زوال و حافظ کتاب و سنت باشد از تبدیل و تحریف و مراد از امام نیست مگر معصوم
حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر وجود امام معصوم واجب نباشد بقای
شریعت واجب نباشد لکن بقای شریعت واجبست پس وجود امام معصوم واجب است و هو
المطلوب و چون وجوب عصمت ثابت شد بدانکه معتبر است عصمت از جمیع امور یکه در عصمت
انبیا معتبر بود یعنی کافه از کبیره و صغیره و کفر و سهو و خطا و اخلاق ذمیمه و عیوب و امراض منفره
و دنائت آباء و امهات و رذالت قبیله و عشیره و مانند اینها چه همه اینها موجب نفرت
و عدم رغبت طبایع است که منافی وجوب اطاعت و انقیاد امت و نقض غرض لازم آید
و نیز واجب است اتصاف امام بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و شمائل پسندیده و علو نسب
و طهارت مولد و کرامت آباء و امهات و شرافت قبیله و بالجمله تفرد ذات در جمیع کمالات ملکیه
اعتبار این امور در امام افضل باشد نسبت به نبی چه نبی چون مبدأ فیضان کمالات در مؤمنان
و اهل اسلام پس همه رعایای تلامذه نبی باشند و اطاعت و انقیاد معتقد و مسلم همه نحو که باشد
در طبایع مذکور است بخلاف امام چه مبدأ کمالات رعیت دیگر نیست یعنی نبی و نیز
بزینت کمالات و فنون علوم و مکارم در اهل اسلام شایع و مشهور و روز بروز در
شرافت و کرامت و علو منزلت و مرتبت لا محاله بیفزایند و نفوس بسبب حصول کمالات قوی گردد
و داعی معالی امور عظیم نزد اطاعت و انقیاد و امتثال و اشباه بغایت دشوار تر بلکه بلاست

که امام در غایت تفرد و یگانگی باشد در استجماع انواع کمالات و فنون فضائل تا طبقات
اشراف اهل اسلام و علما و حکما و جمیع ذوی الشرف اطاعت او توانند کرد و احدی از آنکه
و عاید در انقیاد وی پیرامون اندیشه نتوانند گشت و بباید دانست که اگر چه این معنی اعنی اتصاف
بکمالات مطلقا و نزاهت از نقایص مطلقا عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است
علیحده لیکن شک نیست که این معنی نیز چون واجب است و وجوب تحققش بدلیل ثابت پس تواند بود
که ما اصطلاح کنیم اعتبار این معنی را نیز در مفهوم عصمت بنا بر قلت مؤنت تعبیر پس عصمت گوییم
و غرض ما نه از حدود نداعین نیست مطلقا و موجب اقتضا بکمالات مطلقا و نزاهت از نقایص
مطلقا اراده کنیم **و در بیان** اثبات عصمت باین معنی گوییم شک نیست که هرگاه امام بصفت
مذکوره باشد نزدیک باشند مکلفین باطاعت او و دور شوند از مخالفت او پس لطف باشد
بودن امام بصفت مذکوره و لطف واجب پس بودن امام بصفت مذکوره واجب و هو المطلوب و باز
خلافست در اینکه واجب است که امام افضل امت باشد یا نه مذهب اکثر اهل سنت عدم وجوبست
و مذهب جمهور امامیه وجوبست و حق وجوب افضلیت امام است بسبب آنکه تقدیم مفضول بر فاضل
و تقدیم احد المتساویین فی الفضل بر آن دیگر قبیح است عقلا و صدور قبیح از خدای تعالی
ممتنع پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه تقدیم مفضول و احد المتساویین قبیح باشد
افضلیت امام واجب باشد چه امامت مستلزم است مر تقدم را لکن مقدم حق است پس تالی
حق باشد و هو المطلوب **و بیان آنکه** چون نصب امام واجب است بر خدای تعالی پس واجب است که
منصوص علیه باشد از جانب خدای تعالی بسبب آنکه اگر خدای تعالی کسی را امام کرده باشد و
تنصیص بر او نکند اگر چه ممکن است تحصیل علم بامام از راه ثبوت عصمت که بدلیل ثابت شود لیکن
چون تحقق عصمت خفی است و محتاج ساختن بدلیل است پس اگر نص واقع نشود اغلب آنست که
رعیت از دلیل غافل شوند و اهمال نظر کنند و در آن باب امام حق پیروی نکنند و گمراه گردند بخلاف
آنکه نص واقع شود چه در نص احتیاط امر و غفلت از او قلیل التحقق مگر از روی غرض و تغافل و تعامی که

از آن چاره نتوان کرد پس وجود نص لطفی است عظیم برای مکلف در معرفت امام و خالیست از مفسده
بالضروره پس قبیح است که از خدای تعالی نص بر امام صادر نشود و قبیح بر او ممتنع پس تنصیص بر امام
واجب باشد بر خدای تعالی پس بطریق شکل اول گوییم تنصیص بر امام لطف است در معرفت امام و
لطف بر خدا واجب نتیجه دهد که پس تنصیص بر امام بر خدا واجب باشد پس هرگاه تنصیص از جانب
خدا صادر شود قبیحست که پیغمبر تبلیغ آن نکند پس اظهار تنصیص و تبلیغ آن بر پیغمبر نیز واجب
باشد پس تنصیص بر امام بر سبیل وجوب واقع شده باشد و اگر بر بعضی مخفی باشد بسبب تقصیر
امت باشد که اخفای آن کرده اند پس آنچه بر خدا و پیغمبر واجب است البته صادر شده ممتنع است که
صادر نشده باشد و آنچه واجب است بر امت یعنی رسانیدن نصی که از پیغمبر بایشان رسیده باشد
بدیگران واجب الصدور نیست بنا بر آنکه جمیع امت معصوم نیستند پس خفای نص با وجود نص
ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم نکند پس باطل شد اعتراض مخالفین که اگر نص صادر
میشد هر آینه ظاهر میبود و بنا میرسید و صحابه نیز در امر خلافت توقف و تردد نمیکردند
و در تحقق خلافت محتاج به بیعت نمی شدند و وجه بطلان ظاهر است چه صحابه همه معصوم
نبودند بالاتفاق و حال آنکه خلافت و سلطنت منزلتی است عظیم که همه کس را هوای آن هست
بعضی برای نفس خود و بعضی برای آنکس که نفع از او مر ایشان را بیشتر ممکن باشد و بعضی برای
آنکه شاید وقتی نوبت باو یا بسلسله او یا بفرزندان او یا کسی که انتفاع از او بیشتر ممکن
باشد تواند رسید و بنا بر این مقتضای متورعین از اهل ظاهر مشاهده میشود که از سر امری که
اندک غرض نفسانی با جاهی یا مالی در او باشد نمیتوانند گذشت پس چه تعجب از جماعتی که
ظاهر از حال ایشان آنست که از اسلام و ایمان ندانسته و نفهمیده بودند سوای مصلحت نظام
ملک و انتظام امور دنیوی و از نبوت تصور نکرده بودند بغیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا
بسیار بود که در بعضی از امور از اکابر و اعیان ایشان اعتراضات بر حضرت رسالت صادر می شد
و این معنی را غمخواری و دولتخواهی نام میکردند و بسیار میبود که اوامر و نواهی آنسرور را تغییر
میدادند

74 مبذادند یا آنکه برصاحبان ادنی تتبع در سیر و احوال الصحابه پوشیده نیست که جماعت
اندکی نص کنند بسبب طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز
اتفاق و همراهی با ایشان کنند و بعضی دیگر اهمال کنند و تغافل ورزند همه بنا بر اغراض
که مذکور شد بلکه نزد ما ثابت شده که اصل قبول اسلام بعضی از طایفه نبود مگر بسبب طمع
در خلافت و بالجمله هرگاه بدلیل قطعی ثابت شد وجوب نص و نص بر نفی ان کرده پس چنین
احتمال که اگر مبسوط صحابه پنهان نمیکردند یا از کمال ساده لوحی و کم خردیست و یا از نهایت
عصبیت و عناد و هیچکدام را چاره نتوان کرد **فصل سیم** در بیان تعیین امام
بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم چون ثابت شد وجوب عصمت امام و وجوب وجود
نص بر امام و وجوب افضلیت امام از سائر ناس پس بدانکه طریق تعیین امام بیکی از این
سه طریق ممکن شود و چون این را دانستی بدانکه خلافست در اینکه امام و خلیفه بعد از پیغمبر
صلی الله علیه و آله و سلم کیست جمهور اهل سنت برانند که ابو بکر است و قلیلی برانند که عباس است
و جمهور شیعه برانند که علی بن ابی طالب است علیه الصلوة و السلام و حق مذهب شیعه امامیه است
بهر سه طریق اما طریقه عصمت بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت
در امام و معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی ع از صحابه پیغمبر پس واجب است تحقق
عصمت در علی ع والا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود اوست و هذا
خلف و اما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی ع دلیلش آنست که چون اعتبار
کردیم در مفهوم عصمت در تعبیر که ما اصطلاح کردیم بودن امام را از اشرف قبایل پس
بیرون رفتند از مظنه تحقق عصمت جمیع صحابه که از غیر قبیله قریش بودند خواه وقتی کافر بوده باشند
و خواه نه و چون اعتبار کردیم اتصاف بصفات کمال و نزاهت از نقایص را مطلقا پس
بیرون شدند از احتمال عصمت اراذل و اوباش و اهل عیوب و نقصانات و جمیع ارباب
جهالات و اطفال قبیله قریش نیز مطلقا یعنی خواه مسبوق باشند بکفر و خواه نه و باقی ماند عباس و امثال او

کما قال النبی فی مقام الافتخار واه من العرب غیر انی من قریش

75 قریش که جماعتی اند معدود و معلومة الاحوال و این جماعت نیز بتقدیر استجماع صفات کمال و نزاهت
از صفات ذمیمه بیرون رفتند بنا بر سبق کفر چه همه این جماعت در مبدء بعثت متجاوز بودند از حد
بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت پس در همه این جماعت کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی بن
ابی طالب علیه السلام که آنحضرت ده ساله بود که وحی بر حضرت رسالت نازل شد و محققین همه برانند
که از ذکور اول کسیکه بشرف اسلام مشرف شد آنحضرت بود و بالجمله هیچکس برانند که اسلام آنحضرت در
هنگام صبی بود قبل از بلوغ بحد بلوغ و علم قطعی عادی بجمیع اینها حاصل است پس در آن
حضرت سبق کفر متحقق نشده چنانکه در دیگران متحقق شده و تفرد ذات وی را باتصاف بکمالات و نزاهت
از نقایص مطلقا و همچنین اگر میتا با و امهات و اشرفیت قبیله و نسب وی را آنحضرت در پیش
همگنان از آفتاب روشن تر است پس در آنحضرت هیچگونه مانع از تحقق عصمت نبود باشد و چون
غیر او از صحابه که در رهبر ما نفی از عصمت متحقق است پس قابل امامت نبوده باشد غیر از آنحضرت
و حال آنکه وجود امام واجبست بر ذات مقدس او متعین باشد از برای امامت پس آنحضرت
امام باشد بیقین پس بطریق شکل اول گوئیم امام واجب العصمة است و واجب العصمة از صحابه
منحصر است در علی علیه السلام پس نتیجه میدهد که امام منحصر است در علی علیه السلام و هو المطلوب و بنابر
چون ما تحقق عصمت در غیر علی علیه السلام را اثبات کردیم دلیل ما بر اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت
برهانی شد و اگر بمجرد اتفاق بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده اند دلیل جدلی شود و مفید
اسکات خصم پیش نباشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم دلالت بر عدم واقع نکند **دلیل
دیگر** از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکب است چه جمیع امت
متفقند که امام بعد از رسول صلی الله علیه و آله و سلم یا علی است یا ابو بکر و یا عباس
و هیچکس غیر از این سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی امامت از غیر این سه کس و
چون عصمت که شرط امامت است منتفی است از ابو بکر و عباس بنا بر سبق کفر پس امامت
منحصر است در علی علیه السلام پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ابو بکر و عباس امام نباشند

واجب است که علی علیه السلام امام باشد بنابر تحقق اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن ابوبکر
وعباس امام نیستند بنابر انتفاء شرط امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجب است
که علی ع امام باشد تقریر دیگر دلیل اجماع مرکب آنست که جمیع امت مجتمعند در دو قول
یکی قول بوجوب عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت در امام و هر که قائل است
بوجوب عصمت در امام قائل است بامامت علی و هر که قائل نیست بامامت علی قائل است بعدم
وجوب عصمت در امام پس با وجود آن اگر کسی قائل باشد بامامت غیر علی ع خرق اجماع مرکب
لازم آید و آن باطل است پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه واجب باشد عصمت در
امام واجب است امامت علی ع لامتناع خرق الاجماع المرکب لیکن عصمت در امام واجب است
نتیجه دهد که پس امامت علی واجب است وهو المطلوب و اما طریقه نص بنا بر اینکه ثابت شد وجوب
وجود نص بر امام وجود نص متحقق است در شان علی ع و نص بر دو گونه است یکی ظاهر
الدلالة علی المراد و غیر محتاج بالاستدلال و آنرا نص جلی گویند و دوم غیر ظاهر الدلالة
محتاج باستدلال و آنرا نص خفی گویند اما نص جلی مثل آنکه پیغمبر گفت که علی امام شما
وخلیفتی علیکم من بعدی و گفت سلموا علیه بامرة المؤمنین و گفت مر علی را که انت الخلیفة
من بعدی و گفت در حالتیکه دست مبارک علی را گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا
له واطیعوا و مثل آنکه جمع کرد در اوائل بعثت مر بنی عبد المطلب را و گفت هر کدام از شما که بیعت
کند با من وزیر من باشد پس او برادر من است و وصی و خلیفه من است بعد از من و هیچیک متابعت
نکردند و علی بیعت کرد و دلیل بر تحقق این نصوص تواتر است نزد شیعه چه عدد محدثین
شیعه بلاشک در زمان انقدر بودند که احتمال آن نتواند بود که کمتر از عدد تواتر باشند
در هیچ وقتی از اوقات و همه جماعت نقل کرده اند خلفا عن سلف بسبیل اتصال بحضرت پیغمبر
صلی الله علیه و آله وسلم و این معنی ظاهر است بر جمیع متتبعین مذاهب و اقوال شیعه پس اجماع
ایشان بر نقل این نصوص بر تقدیر کذب آنست که اتفاق افتاده بدون مواطئه و مواضعه

بیان نص بر امامت علی علیه السلام

باهم

باهم و این بدیهی البطلان است چه عقل تجویز نکند و ممتنع داند بحسب عادت اتفاق افتادن
مثل این جماعت کثیره را بدون داعی و باعث بر آن و این بخلاف اتفاق در صدق است چه علم بصدق
داعی هم تواند بود بر نقل خبر بنا بر آنست که مواضعه و تمهید کرده اند باهم در نقل این نصوص
و این نیز ممتنع است چه ناقلین این نصوص در هر زمان اکثر متباعد البلاد بودند و منتشر در
اقطار و بیگانه از هم و مواضعه میان این نوع جماعت یا باجتماع همه خواهد بود در مکان واحد
و این محالست و در هیچ وقتی واقع نشده چه اگر واقع میشد ممتنع بود عادة پنهان ماندن و نقل
نکردن هیچکس مر آنرا و حال آنکه مخالفین شیعه در همه اعصار اضعاف مضاعفه بودند و با ایشان
در کمال عداوت و در نهایت سعی و تفضیح حال ایشان طائفه بنا بر تعصب دینی یا بنا بر خوف
امور دنیا بر اینکه ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلوم است که احدی نقل نکرده اجماع مذکور را
و یا مواضعه این جماعت بمکاتبه و مراسله خواهد بود و این نیز با عدم تعارف و تحقق بیگانگی
زیاده بر تباعد بلاد صحیح نتواند بود بحکم عرف و عادة و بر تقدیر وقوع مخفی نتواند بود
چنانکه دانستی و با قطع نظر از امتناع اجتماع و مراسله باعث بر این نوع امور عظیمه یا رغبت
در دین و ثواب تواند بود و آن نیز بنا بر فرض کذب محالست و یا رغبت در دنیا و آن نیز عادة
ممتنع است چه هرگز جماعتی که شیعه مدعی نص بر ایشانند صاحب دنیا نبودند که طمع و رغبت
در آن توان کرد و همچنین صاحب شوکتی نبودند که بنا بر خوف و رعب شیعه از ایشان اقدام
بر چنین امری توان نمود بلکه واقع عکس این بود یعنی همیشه دشمنان این جماعت صاحب دنیا
و دولت و شوکت بودند و کجا این داشت که بخوش آمد ایشان طائفه شیعه نیز توانند نقل
نصوص بر ایشان و فضائل ایشان کنند و این معنی اعنی انتفاء رغبت در دین و دنیا باعث
نتواند بود بر نقل نصوص مذکوره بدون مواضعه نیز چه اگر طمع دنیائی یا اخروی متصور
میبود بمواضعه اتفاق در نقل ممکن میبود و آن طمع جاذب مجرای مواضعه میشد اما با انتفای این
چون ممکن تواند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوح است بحمد الله و فضله اگر

گویند

گویند که این نصوص اگر متواتر میبود بایستی علم بآنها چون علم بوجود مکه و مصر و چون علم
بوجوب صلوة و صیام و غیر ذلک من ارکان الشرع **جواب** گوییم که تساوی علمین در قطعی
لازم نمیبود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری میبود و این مسلم نیست بلکه مختلف فیه
و اکثر اصحاب ما بر آنند که کسبی است و خواه آنکه هر دو قسم میتواند بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت
ممکن است چه گاه باشد که خبر منقول بتواتر خلاف معتقد جمعی باشد پس آن جماعت را علم حاصل نشود
چه حصول علم موقوف است بر خلو ذهن از اعتقاد بنقیض آن علم لاستحالة اجتماع النقیضین و گاه
باشد که تکذیب آن جماعت موجب آن شود که دیگران را نیز توقفی لازم شود چه بنا بر این علم حاصل
نشود یا دیر حاصل شود و بر تقدیریکه حاصل شود مانند علمی نباشد که در طرق
وی امور مذکوره عارض نشود مانند علم ببلدان بعیده و وقایع ماضیه **و اما** نص خفی از آن
مانند قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون
الزکوة و هم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانیکه نماز کنند و در حالت
رکوع نماز صدقه دهند بیان دلالتش آنست که انما کلمه حصر است و ولی بمعنی متصرف در امور
چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست لعموم جمیع الامة بالاعم
و متصف باوصاف مذکوره اعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی علیه السلام پس مفهوم این آن (آیه ۲)
که علی علیه السلام متصرف در امور شما است همچنانکه خدا و رسول و دیگری نیست این است مراد از
نص بامامت چه مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بر وجه استحقاق و مانند قوله تعالی
کونوا مع الصادقین چه مراد از صادقین معصومین است و عصمت منحصر است در علی ع و مانند
قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم چه مراد از اولی الامر نیستند مگر
معصومین بواسطه آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم ترک لطف است و قبیح و نص خفی
از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله صلی الله علیه و آله و سلم لعلی علیه السلام انت منی بمنزلة هرون
من موسی الا انه لا نبی بعدی بیان دلالتش آنست که اثبات کرد برای علی نسبت بخود جمیع

هرون را

هرون را نسبت بموسی بغیر از پیغمبری و از جمله مراتب هرون نسبت بموسی این بود که مفترض الطاعه بود
و متصرف در امور وی و خلیفه او شد در وقت غیبت پس این منزلت نیز ثابت باشد برای علی ع
نسبت به پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم و این منزلت نیست مگر امامت و مثل قوله صلی الله علیه
و آله و سلم در وقت انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود باجتماع مردم
بنماز جماعت پس فرمود تا از جهاز شتران شبیه منبر ساختند و بر بالای آن بر آمد خطبه ادا کرد
پس روی بمردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم اما من اولی نیستم متصرف در امور شما از نفسهای
شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف و تفریع بر کلام اول فمن کنت مولاه
فهذا علی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله یعنی
پس هر که من مولای اویم علی مولای او است خدایا دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن
علی را و نصرت کن ناصر علی را و واگذار واگذارنده علی را بیان دلالتش آنست که هر که را اندک
وقوفی در فهم کلام عرب باشد داند که مراد از مولی نتواند بود مگر آنچه کلام اول اشاره بآن بود
اعنی اولی بتصرف در امور بدلیل عطف و سبیل تفریع و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور
پس این کلام نص باشد بر امامت علی ع بدانکه شیخ طوسی ره در کتاب اقتصاد نقل کرده که این خبر
از محمد بن جریر الطبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج طریق
و دیگری بصد و بیست و پنج طریق و فرمود که لو جاز فی الشریعة خبر متواتر اکثر طرقا منه لیس
اگر این حدیث صحیح نباشد هیچ حدیث صحیح نتواند بود انتهی کلامه پس منع صحت و تواتر این خبر چنانکه
بعضی از متکلمین اهل سنت کرده اند چه قدر دور کار داشته باشد و کار آن نیست که بیچارگان
دانسته کرده باشند چه انکار است مر این را از برای منع و منع صحت خبر با وجود آنچه
بغایت قبیح است و منع بودن مولی بمعنی اولی بتصرف چنانکه دیگران کرده اند چه اول مشهور
تبعی است و دوم ناشی از نفهمیدگی و این هذا من ذلک و اما طریقه افضلیت بنا بر آنکه چون
ثابت شده وجوب افضلیت امام از رعیت و علی افضل بود از جمیع صحابه پس امام نتواند بود مگر

علی ع

علی ع اما اینکه علی افضل بود بنا بر آنکه افضل آنست که جهات فضل در او بیشتر بود و جهات فضل
در علی بیشتر بود پس علی ع افضل باشد اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب آنکه مراد
از فضل باتفاق استحقاق مدحست و ثواب و مراد از جهات فضل اموریست که بسبب آن استحقاق
مدح و ثواب حاصل شود و آن امور یا خارجیست یا داخلی و داخلی یا کمالات نفسانیست و
یا اعمال بدنی و جمیع این امور در علی علیه السلام بیشتر است بلا شبهه اما خارجیه و آن اموریست
که راجع شود بنسب یا بسبب و راجع بسبب یا بصلت و دامادیست یا تربیت و یا شاگردی
اما نسب و آن در علی ع پسر عم بودنست پیغمبر را و ظاهر است که پسر عمی مثل ابو طالب بودن
نه چون پسر عمی مثل عباس بودنست چه ابو طالب بهتر از عباس بود و قریبتر از او بخلاف
اعمام دیگر بسبب آنکه با عبد الله از یک مادر بود بخلاف اعمام دیگر و شفقت و تربیت و اهتمام
در جمیع امور حضرت رسالت که از ابو طالب ظاهر شد بیشتر از اهتمام جمیع قوم و عشیرت بود
و همین بس است که تا ابو طالب در حیوة بود حضرت محتاج نشد بهجرت از دیار خود و با عامه
بیگانگان بنا بر آنکه در کنف حمایت ابو طالب در حصن حصین بود و احدی را یارای آن نبود
که دست تعدی بآنحضرت دراز تواند کرد و این معنی در غایت ظهور است و اما وصلت و دامادی
ظاهر است که دامادی بمثل فاطمه زهرا صلوات الله علیها که بالاتفاق سیده نساء عالمیانست
و سر زنان اهل جنانست از عایشه پرسیدند که محبوبترین نساء که بود نزد پیغمبر گفت فاطمه
گفتند از مردان گفت علی و اما ثابت است که در قول لطیف تحقیقا دامادی بمثل او نه چون
دامادیست بدختر دیگری و اما تربیت پیغمبر علی را و شاگردی علی مر پیغمبر را نه امریست
که با هیچ تربیتی و شاگردی قیاس توان کرد چه علی ع از صغر در حجر تربیت و شفقت آنحضرت
بود و آنحضرت در کمال شفقت با او و در زمانی که مادون بود مهد خود در خانه آنحضرت
در هر وقتی که خواهد و آنحضرت در کمال اهتمام بتعلیم او و گاهی که علی در می بگرد آنحضرت
خود بخانه علی داخل میشد و او را باسرار حقایق و رموز مطلع میساخت و دیگران را یارای آن

نبود که وقتی که حضرت بیرون می آمد هر چه خواهند سؤالی توانند کرد و اگر میخواستند که چیزی
معلوم کنند منتظر میبودند تا اعرابی یا بیگانه داخل شد و سؤال میکرد پس ایشان نیز استفاده
مینمودند و جمیع این امور در نهایت ظهور است و مخفی نماند که امور خارجیه نسبیه و سببیه را
گاهی دخل در استحقاق مدح و ثواب تواند بود که کسی بلیاقت این امور بر آید و کاری نکند
که بآن نسب یا سبب باشد پس لا محاله داخل در تحت اختیار شود و موجب استحقاق مذکور تواند
شد و اما کمالات نفسانی پس بر هیچکس پوشیده نیست که علی علیه السلام اعلم ناس است بعد از حضرت
رسالت پناه در حقایق و معارف و بر متتبعان پوشیده نیست که آنچه از حقایق و اسرار ملک و ملکوت
و لوایح انوار ناسوت و لاهوت از لجه هر فقره از خطب نهج البلاغه موج زن است نه کند نظر حکما
اولین بآن رسیده و نه دیده مکاشفه مشایخ متاخرین نظر آن دیده و آنقدر از علم توحید
و اشارات تنزیه و تجرید نظریه که در مطاوی کلمات و مطاوی فقرات آنحضرت مندرجست
نه عبارات محیط آن شود و نه اشارات وفا بآن کند نقلست که یکی از علما یهود با آنحضرت
گفت در حالتی که با جماعتی از صحابه تکلم مینمود یهودی از طلاقت لسان و فصاحت بیان آنحضرت
در حیرت عظیم افتاد و گفت لو انک تعلمت الفلسفة لکان یکون منک شان من الشان یعنی اگر تو علم فلسفه
میخواندی هر آینه ترا شانی عظیم میبود آنحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفة یعنی مراد تو از فلسفه چیست الیس
من اعتدل طباعه صفا مزاجه و من صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه و من قوی اثر النفس فیه سما الی
ما یرتقیه و من سما الی ما یرتقیه فقد تخلق بالاخلاق النفسانیة و من تخلق بالاخلاق النفسانیة
فقد صار موجودا بما هو الانسان دون ان یکون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب
الملکی الصوری و لیس له عن هذه الغایة یعنی یا نیست که هر که معتدل باشد طبیعتش صافیست
مزاجش و هر که صافیست مزاجش قویست اثر نفس ناطقه در او و هر که قویست اثر نفس ناطقه
در او بر آمده است بر چیزیکه او را بلند میگرداند و مراد از آنچیز علم بحقایق موجوداتست که علم
فلسفه عبارت از آنست و مراد از بلند گردانیدن رسانیدنست بمرتبه عقل مستفاد که غایت

کمال قوهٔ نظریست و هر که برآمد بر اینجه او را بلند میگرداند پس متخلق است باخلاق نفسانی ذاتی
و این اشاره بتهذیب اخلاقست که غایت قوهٔ عملیست و هرگاه متخلق باخلاق نفسانی نیز شد
پس موجود شده است بما هو انسان نه اینکه موجود باشد بما هو حیوان چنانکه پیش
از این بود و این اشاره بانست که انسان مادام که بحکم شهوت و غضب و سایر قوای حسیه
حیوانی کار کند و این احکام بر او غالب باشد لا محاله حیوانی باشد از حیوانات و هرگاه این جوهر
مختص بانسان که نفس ناطقه مجرده است بحسب علم و عمل بر او غالب شود لا محاله قوای حسیه
همه تابع عقل گردد و افعال و اعمال حسیهٔ او نیز همه افعال عقلی شود و در آن وقت موجود
شود بما هو انسان یعنی بوجودیکه مخصوص بحیوانست پس هرگاه موجود شود بما هو انسان
و بیرون شود از وجود مشترک حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که از عالم مجردات
و مرتبهٔ وجود ملائکه مجرده و عقول فعاله و از عالم صور نیست بلا ماده پس نمانده باشد او را
غایتی و مطلبی ورای این مرتبه چه غایت مرتبهٔ کمال انسانی تکمیل قوتین نظری و عملی است و حاصل
شدن عقل مستفاد و مستغنی شدن وجود او از استعمال ماده و لیس وراء عبادان قریه پس یهودی
بیچاره حیرت بر حیرتش افزوده گفت الله اکبر یا بن ابی طالب لقد نطقت بالفلسفة جمیعا بهذه الکلمات
رضی الله عنک و نیز نقل شده که بعضی از علماء یهود در زمان خلافت ابی بکر نزد وی آمده
گفت تو خلیفهٔ پیغمبر این امتی گفت آری یهودی گفت ما در تورات خوانده ایم که خلفاء انبیا
اعلم امم میباشند پس خبر ده مرا که خدا در کجاست در آسمانست یا در زمین ابو بکر گفت در
آسمانست در بالای عرش یهودی گفت پس زمین خالیست از او و او در مکانیست دون مکانی باشد
ابو بکر گفت این کلام زنادقه است دور شو از من والا گردنت بزنم پس یهودی استهزا
کنان بر اسلام روان شد تا آنکه علی بن ابی طالب علیه السلام باو رسید و گفت یا یهودی دانستم
آنچه پرسیدی و جوابیکه شنیدی انّا نحن اهل اسلام نیست بلکه اعتقاد اهل اسلام اینست
که من میگوییم ان الله جل جلاله این الاین فلا این له وجل ان یحویه مکان و هو فی کل مکان بغیر مماسة

ولا مجاورة یحیط علما بما فیها ولا یخلو شیء منها من تدبیره تعالی یعنی خدای تعالی آفریده است مکان را
پس در مکان نتواند بود و او اعظم است از اینکه احاطه تواند کرد مکان باو و او در هر مکان
حاضر است نه آنکه تماس بمکان کند و یا مجاور مکان باشد و هیچ چیز از چیزها که در مکان میباشند
از علم و تدبیر او خالی نیستند پس گفت یهودی من خبر دهم ترا بچیزیکه در کتابهاست و مصداق
سخن من است یا نیست در بعضی کتبها که روزی موسی علیه السلام نشسته بود که آمد ملکی نزد او
از جانب مغرب موسی علیه السلام باو گفت از کجا آمده گفت از نزد خدای تعالی پس ملکی دیگر آمد از جانب
مشرق گفت از کجا آمده گفت از نزد خدای تعالی و دیگری از زیر زمین آمد و چنین گفت و دیگر
از فوق السماء آمد و چنین گفت پس موسی علیه السلام گفت سبحان من لا یخلو منه مکان ولا یکون الی
مکان اقرب من مکان پس یهودی گفت اشهد ان هذا هو الحق وانک احق بمکان نبیک ممن
استولی علیه یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود از این متغلب و نیز
روایت کرده اند که مردی نزد امیر المؤمنین ع آمد و گفت که خبر ده مرا که تو دیدهٔ خدا را که
پرستش میکنی حضرت فرمود که من پرستش نمیکنم خدائیرا که ندیده باشم مرد گفت چگونه
دیدهٔ خدا را حضرت فرمود ولم تره العیون بمشاهدة الابصار ولکن رأته القلوب بحقائق
الایمان معروف بالدلالات منعوت بالعلامات لا یقاس بالناس ولا یدرک بالحواس یعنی وای بر
تو خدای تعالی بچشم نتوان دید بلکه دلهای مؤمنان او را توانند شناخت شناختنی که در ظهور
مانند دیدن باشد چه خدای تعالی بدلیل شناخته میشود باثار و علامات راه باو توان برد و
دلیل در افادهٔ یقین بالاتر است از دیدن چه دیدن بظاهر متعلق گردد و دلیل بحقیقت راه نماید
و خدا را بمردم قیاس نتوان کرد که هر چند عظمت و شوکت داشته باشند البته بدیده شوند چه عظمت
المعنی از جنس عظمت مردم است چه عظمت مردم را حواس ادراک کند بخلاف عظمت الهی که حواس
ادراک نتوانند کرد پس مردم برگزیده و میگفت الله اعلم حیث یجعل رسالته یعنی خدای داناترست
که رسالت خود را بکدام خاندان باید داد و امام فخر رازی و سایر علما گفته اند که علما جمیع

٨٤ نون منسوبند بآنحضرت چه فرقهٔ مشایخ صوفیه منتهی باو است و ابن عباس که رئیس و استاد
مفسرین است شاگرد او بود و ابو الاسود مدون علم که اصل علوم عربیه است متعلم او و نیز و نحوی
افقه الناس بود کما قال رسول الله صلی الله علیه و آله اقضاکم علی و صحابه در اکثر وقایع
باو رجوع میکردند و این در نهایت ظهور است در این باب لولا علی لهلک عمر بغایت معروف
و مشهور و آنحضرت خود فرمود والله لو کسرت لی الوسادة لحکمت بین اهل التوریة بتوریتهم و بین
اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من
آیة نزلت فی بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او لیل او نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای
شیء نزلت و از قضایای عجیبهٔ آنحضرت نقل شده که دو کس در سفر با هم رفیق شده چاشت میکردند
یکی سه نان داشت و دیگری پنج و ثالثی پیدا شده تکلیف کردند و هر سه با هم هشت نان را صرف
کردند بعد از فراغ مهمان هشت درهم بایشان داد و در قسمت آن نزاع شده صاحب ثلثه راضی
بغیر تنصیف نبود و صاحب خمسه میگفت خمسه لی و ثلثه لک پس دعوی بنزد آنحضرت بردند
حضرت فرمود در چنین امر خسیسی نزاع نیکو نیست با هم مصالحه کنید صاحب ثلثه گفت راضی
نمیشوم مگر بمر قضا پس حضرت گفت چون راضی نمیشوی بصلح پس یک درهم از تست و هفت
از صاحب تو چه مجموع هشت نان بیست و چهار ثلث شود مجموع حصهٔ تو نه ثلث و مجموع
حصهٔ صاحب تو پانزده ثلث و هر کدام هشت ثلث خورده اید و هشت ثلث مهمان تناول
کرده پس از هشت مهمان یکی از تست که باقی بود و هفت از صاحب تو فانصرف الرجلان علی بصیرة
من امرهما و از عجائب اجوبه که از آنحضرت بر سبیل بدیهه صادر شده آنست که از مخرج کسور
تسعه سؤال کردند فرمود اضرب ایام اسبوعک فی ایام سنتک و نیز دانا ترین مردم بود بتدبیر
امور نقلست که در زمان عمر اعاجم بلاد ری و همدان و نهاوند و اصفهان با هم متفق الکلمه
شدند که اخراج عمال عرب از دیار خود نموده بقصد استیصال اهل اسلام کمر بندند خبر بعمر رسیده
مضطرب شده و با اکابر صحابه مشورت کرده هر کسی چیزی گفت تا عثمان منطق شد که اهل اسلام

یمن و یمن و بالجمله جمیع اهل اسلام مجتمع شده بدفع کفار بیرون روند و بهم امیر المؤمنین ٨٥
علیه السلام این رای را نه پسندید و گفت اگر اهل شام بیرون روند روم بر دیار ایشان تازند
و اگر اهل یمن از وطن دور شوند حبشیان بر سر یمن آیند و اگر اهل حرمین از حرمین بیرون روند
از اعراب اطراف ایمن نتوان بود و آنگاه اهل اسلام را فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند بیشتر
از آن اهم باشد از آنچه از پیش رو است یعنی محاربهٔ کفار و نهی از کثرت عجم و اتفاق ایشان نیز
داشت فانا لم نکن نقاتل علی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله بالکثرة و انما کنا نقاتل بالنصر
و خدا تعالی آنچه ابتدا از بهر مسلمانان مکروه تو میدارد از تو یا عمر و هو اولی بتغییر ما یکره
و دیگر آنکه عجم نپندارند که مرد در میان عرب تو بودی و بدفع تو عرب مستاصل خواهند شد
پس تمام همت بدفع تو کوشند بلکه مصلحت آنست که اهل اسلام در دیار خود باشند و اصلا
حرکت نکنند و اهل بصره که قریب است ببلاد عجم و از هر طرف دیگر دشمن ندارند سه فرقه شوند
گروهی بسر عیال باشند و گروهی بسر اهل عهود که نقض عهد نکنند و گروه دیگر بمدد
اخوان خود از اهل اسلام که در بلاد عجم اند رفته بدفع دشمن کوشند پس عمر این رای پسندید
بر این قرار دادند و صواب همان بود و نیز واقف بود بر امور مغیبه و وقایع آینده و خبر
دادند از اکثر آنچه واقع شد بعد از آنحضرت از فتنها و از آنچه حکام بنی امیه با خواص
اصحاب او کردند از جرح و قتل و غیر آنها از امور یکه مشهور و مستفیض است فیما بین
مخالف و مؤالف از جمله خبر میثم تمار رحمه الله علیه است که از خواص آنحضرت بود و او را خبر
داده بود از آنچه عبید الله بن زیاد با او خواهد کرد و چون عبید الله بر او دست یافت از او
پرسید که صاحب تو چه گفته بود که من با تو چه خواهم کرد میثم گفت آنحضرت فرمود تو
مرا صلب کنی با ده کس دیگر که دار من کوتاه تر باشد و من نزدیک تو باشم عبید الله گفت
من خلاف آن کنم تا سخن صاحب تو دروغ شود میثم گفت والله که گفته صاحب من دروغ
نشود و تو خلاف آن نتوانی کرد و من میدانم از گفته او که تو مرا بکدام موضع از کوفه

برادار خواهی کشید و من اول کسی ام که در اسلام معذب بلجام کردن شوم پس [illegible]
ابی عبیده در حبس کرد و چون مختار بگفتهٔ میثم از حبس بیرون آمد عبیدالله حکم بصلب
نمود و چون بردارش کردند بر در خانهٔ عمرو بن حریث و آن موضعی بود که حضرت باو نموده بود
که ترا در اینجا بر سر دار کشند از چوب فلان نخله و میثم همیشه بعد از گفتهٔ حضرت در پای
آن نماز میگذارد و میگفت چه مبارک نخلهٔ که من برای تو آفریده شده‌ام و تو برای من مهیا
شده و بالجمله چون بردارش کشیدند و خلق کثیر بر او مجتمع شدند عمرو بن حریث گفت والله
که همیشه با من میگفت که من همسایهٔ تو خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا من پنداشتم که مگر خانه
در جوار من ابتیاع خواهد کرد و بعد از آن عمرو میفرمود که پای دار را آب میپاشیدند و
جاروب میکردند و بوی خوش بکار میبردند و میثم بر سر دار زبان بمحامد بنی هاشم گشوده
و فضایل ایشان را ذکر میکرد بعبیدالله گفتند این مرد شما را رسوا کرد پس گفت تا لجامش کردند
و پیش از او در اسلام کسی را لجام نکرده بودند و قتل میثم بده روز قبل از قدوم حضرت
امام حسین علیه السلام بود بجانب کوفه و نیز نقل است که رشید هجری را که از اصحاب آنحضرت
بود گرفته نزد زیاد پدر عبیدالله آوردند گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد
گفت فرمود که دست و پای مرا قطع کرده مرا مصلوب سازی زیاد گفت که والله من تکذیب سخن
و برا دروغ گردانم سر رشته دهید و چون بیرون رفت زیاد پشیمان شد و گفت با او هیچ کاری
بدتر از آنچه صاحبش گفته نتوان کرد پس گفت تا دست و پایش بریده بردارش کردند و نیز
کمیل بن زیاد و قنبر مولای امیرالمؤمنین علی علیه السلام را که آنحضرت خبر داده بود حجاج
بقتل رسانید نقل است که کمیل اول روی پنهان کرد حجاج امر کرد تا عطایای قوم او را
بریدند کمیل را بخاطر رسید که عمر من باخر رسیده نیکو نباشد که بسبب من وظائف قوم من
مقطوع شود پس خود را بدست داده کشته شد و نیز قادر بود بر خوارق عادات و اموری
معجزه و کدام امری معجزه تر از قلع باب خیبر تواند بود چنانکه متواتر است و از رد شمس دو نوبت

یکی چنانکه خواهد آمد و دیگری در هنگام صفین چون بزمین بابل رسیده خواستند از آب بگذرند
اصحاب بتسقیه دواب و دوال مشغول شدند و حضرت با جماعتی نماز عصر ایستاد و آنجماعه
مذکوره از کارهای خود فارغ نشدند تا نماز عصر فوت شد و از اینمعنی آزرده خاطر شدند
پس بجهت خاطر اصحاب دعا کرد تا آفتاب بموضع عصر برگشت و مجموع اصحاب نماز عصر را
بجماعت ادا کردند و مانند این امور بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه و شیوع که هیچکس
انکار او نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بود و شهرت او در شجاعت به مرتبه
ایست که محتاج بذکر باشد غایتش امری چند که از خوارق عادات در باب شجاعت آنحضرت
ذکر کنیم اول آنکه گفته اند که از هیچ شجاعی مسموع نشده که از دشمن هنگام مبارزت
هرگز زخمی نخورده باشد مگر امیرالمؤمنین علیه السلام دوم آنکه از هیچ شجاعی مسموع
نشده که هرگز مبارزی از او نجات یافته باشد مگر آنحضرت سیم آنکه در میان ارباب
سیر مشهور است که کشتهٔ آنحضرت در میان کشتگان علم بود و گفته اند و کان علیه السلام اذا
علا قد و اذا اوسط قط یعنی هرگاه بر سر میزد دو طول بدن و تنش میکرد و هرگاه بر میان
میزد از عرضش بدو پاره میساخت و نیز سخی ترین مردم بود و بمرتبه جود میکرد
یعنی هر چه داشت میداد و در فتوحات مکی آورده که قیمت خاتمیکه در نماز بسائل داد
برابر بود با خراج شام که ششصد خروار نقره و چهار خروار طلا بود و مثل آنحضرت
در شجاعت و سخاوت مصداق قول شیخ ابوعلی سینا بود که در مقامات العارفین گفته
العارف شجاع و کیف لا و هو بمعزل عن تقیة الموت والعارف جواد و کیف لا و هو بمعزل
عن محبة الباطل و نیز خلیق ترین ناس بود با کمال باس و مهابت نقل است که معاویه
از صعصعة بن صوحان که یکی از اصحاب حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بود از صفت آنحضرت
پرسید صعصعه گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که میبود مانند یکی از ما بود
با ما میگفت و از ما میشنید و با ما میخورد و میاشامید و بهر طرف که میخواندیم اجابت

میکرد و در کمال تواضع و نهایت فتادگی بود و مع ذلک کانت له مهابة الاسیر المربوط للسیاف
الواقع علی راسه یعنی با وجود اینهمه مهابت بیشتر بود از او مانند ترسیدن بنجی بسته از جلاد
که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین و عفو کننده ترین مردم بود
و این معلوم است از رعایت حال ابن ملجم با علم بحال او و عفو کردن از سعید العاص که اعدی
عدو او بود با مکه و از مروان بن الحکم با شدت عداوت و علم بحال او و بحال قوم و
اولاد او بعد از آنکه در حرب جمل گرفتار شده بود و نیز معلوم است از آنچه کرد با معویه
در صفین که قوم معاویه پیشتر نهر را که فتح بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند و چون
اصحاب علی نهر را از دست ایشان گرفتند خواستند ایشان را از آب منع کنند علی علیه السلام
نگذاشت و گفت لنا فی حد السیف ما یغنی عن ذلک یعنی تیزی شمشیر مغنی است از آب بستن و نیز
پوشیده نیست که فصیح ترین مردم بود و بلغای عرب کلام او را فوق کلام مخلوق گفته اند
و حصر کمالات نفسانی آنحضرت مقدور بشر نیست و اکابر علما موافق و مخالف در تعداد آن
مجلدات پرداخته اند و معترف بعجز گشته و اما اعمال بدنیه که مراد از آن عبادت باری تعالی
و اطاعت و انقیاد حضرت رسولست پوشیده نیست که از آن زمان که حضرت امیر در عهد
صبی ایمان بحضرت رسول صلی الله علیه و آله آورد تا آن زمان که رحلت نمود هرگز عبادتی
از او فوت نشده حتی آنکه نقل کرده اند جمعی کثیر مانند اسماء بنت عمیس و ام سلمه و جابر بن
عبدالله انصاری و ابو سعید خدری و غیر ایشان از صحابه که روزی رسول الله صلی الله
علیه و آله در خانه خود بود و حضرت علی علیه السلام نزد او که وحی بر آنحضرت نازل شد آن
حضرت تکیه بر زانوی مبارک علی نموده و غشیه وحی منجلی شد و حضرت سر برنداشت تا
آنکه آفتاب غروب کرد و علی نماز عصر نگذارده بود در آخر وقت نشسته با ایماء گذارد
و آنگاه حضرت را افاقه دست داد بعلی گفت افاتتک صلوة العصر یعنی فوت شد ترا نماز
عصر علی گفت نخواستم که حائل شوم میان تو و استماع وحی و نماز را با ایماء گذاردم حضرت بعلی

علیه السلام گفت دعا کن تا خدای تعالی آفتاب را برگرداند تا تو نماز را ایستاده کنی و بدرستیکه ۸۹
خدای اجابت تو کند چون تو در اطاعت خدای و رسول وی بودی پس علی علیه السلام دعا کرد و آفتاب
بجای عصر باز گشت تا علی نماز گذارده آنگاه غروب کرد و قائل را از این حدیث صحیح شبهه نماند
که شخصی که این همه اهتمام در عبادت او باشد از او البته عبادتی فوت نتواند شد و همه متفقند
که آنحضرت اعبد الناس بود حتی روی ان جبهته الشریفة صارت کرکبة البعیر لطول
سجوده و در نماز در غایت خشوع و استغراق بود تا آنکه مخالفین نقل کرده اند که پیکان
در وقت حرب در جسد مبارکش ماند در وقت اشتغال بنماز بیرون آورده اند و مواظب بود
بر نوافل بحدیکه در حرب صفین در شبی که معروفست بلیلة الهریر پانصد تکبیر را بشیر از او
شنیدند که در هر تکبیر کردن مخالفین میرد و احرام نافله می بست و اما الطاعت و حضرت
رسول را بر هیچکس پوشیده نیست حقیقتش از آنچه او کرد از خوابیدن در فراش حضرت در شبی
که مشرکان قریش قصد قتل آنحضرت داشتند و حضرت بدر رفت و او را از ضرر ایشان نگاهداشت
و از جان فشانیها که کرده در حرب بدر و احد و خیبر و خندق و سائر غزوات که از نهایت
شهرت مستغنی از ذکر است و در جمیع حرب فتح در دست او بود و بس است در عبادت و فضل طاعت
او آنچه در باب ضربت عمرو بن عبدود در حرب خندق حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود
لضربة علی خیر من عبادة الثقلین و در بعضی روایات وارد شده و لضربة علی یوم الخندق
افضل من عبادة الثقلین الی یوم القیامة و نیز ازهد الناس بود لما تواتر من اعراضه عن لذات
الدنیا مع اقتداره علیها لانفتاح ابواب الدنیا علیه ضرار بن ضمره در نزد معاویه توصیف آن
حضرت کرد و گفت لقد رأیته فی بعض مواقفه و قد ارخی اللیل سدوله و هو قائم فی محرابه قابض
علی لحیته یتململ تململ السلیم و یبکی بکاء الحزین و یقول یا دنیا الیک عنی ابی تعرضت ام الی
تشوقت لا حان حینک هیهات غری غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلاثا لا رجعة فیها
فعیشک قصیر و خطرک یسیر و املک حقیر آه من قلة الزاد و طول الطریق و بعد السفر و عظیم

المورد و فی بعض الروایات و خشونة المضجع یعنی بتحقیق که دیدم علی علیه السلام را در بعضی از مواقف ۴۰
او برای عبادت در وقتیکه فرو گذاشته بود انشب پردهای ظلمت را و آنحضرت در محراب ایستاده
و لحیه مبارک بدست گرفته بیقراری میکرد بیقراری مار گزیده و میگریست گریه در غایت
حزن و میگفت ای دنیا دور شو آیا خود را زینت کرده مانند زنان خود را در معرض
خریداری در آورده و اظهار اشتیاق بسوی من میکنی فرصت این نیابی و چه دور است زود نیست
که کرده خود را مغرور رسا دیگری را که من محتاج تو نیستم ترا طلاق گفته‌ام که هرگز رجوع
نداود و این زینت تو زیبنده نیست که فریب من تواند داد دنیا برانکه عیش تو بغایت کوتاه
و قدر تو بغایت قلیل مراد همانکه از تو برآید بغایت حقیر و بعد از ان اعراض کرده از مخاطبه
دنیا و گفت آه از کمی زاد و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قیامت و ایستادن
در پیش خدا تعالی و درشتی خوابگاه یعنی قبر و نیز آنحضرت فرمود و الله لدنیاکم هذه اهون فی عینی
من عراق خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا که این دنیای شما خوار تراست در نظر من از استخوان
خنزیر که در دست مجذومی باشد و خواهد که بگوشتیکه بان چسبیده است خود را سیر کند و ابو عبد
الله بن رافع گفت روزی بخدمت آنحضرت رفتم پیش و دیدم انبان مهر کرده که نان جو خشک
در ان بود از ان نان با هم خوردیم پس گفتم یا امیر المؤمنین سبب مهر کردن انبان چیست فرمود
تا حسنین نان جو را بروغن زیتون لین نکنند بنابر شفقت با من و گفته اند که آنحضرت
کان اخشن الناس ماکلا و ملبسا و کان نعلاه من لیف و قمیصه بجلد تارة و بلیف اخری
و قول ان یاتدم فان فضل فالملح او الخل فان ترقی فنبات الارض و ان ترقی فلبن و کان
لا یاکل اللحم الا قلیلا و یقول لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات یعنی لباس آنحضرت درشت
ترین لباسها و طعامش ناگوار ترین طعامها بود و نعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون
پیراهن مبارکش کهنه میشد پینه میکرد گاهی بپوست پاره و گاهی بلیف و کم بود که با نان نان
خورش بکار برد و اگر میبرد نمک بود یا سرکه و اگر از ان میافزود سبزی و اگر از ان هم میافزود

شیر و گوشت تناول نمیکرد مگر بسبیل ندرت و میگفت مگردانید شکمهای خود را
گورستان حیوانات و میباید دانست که این اوصاف و امثال این اوصاف متواتر است و مخالفین
نقل این بیش از موافقین کرده‌اند هم چنین در جمیع کمالات آنحضرت جمهور علمای اهل
سنت را سخنی نیست و اکثر در اثبات آن مؤلفات ساخته اند و مجلدات پرداخته و میگویند که در این
کمالات و اوصاف احدی با او مساوی بلکه نزدیک هم نیست و بدرجه از درجات او در علم و عمل
کسی نرسیده و با وجود این همه قائلند با فضلیت ابوبکر و متمسکند در این قول باجماعیکه
حقیقتش معلوم شد و میگویند که افضلیت در امثال کمالات منافی مفضولیت در
کثرت ثواب نیست یعنی فضیلت یعنی کثرت ثواب است و ابوبکر اکثر ثوابا از علی است و
هیچ تامل نمیکنند و اندیشه هم ندارند که کسی تامل کند و بداند ثواب مترتب نیست مگر
بر علم یا عمل پس هرگاه که علی در علم و عمل زائد باشد بر دیگران چگونه در ثواب دیگری بر او زائد
تواند بود و عجب اینست که با ابوبکر اکتفا ننموده تفضیل عمر و عثمان نیز بر آنحضرت میکنند
و منازعه معاویه را نیز با آنحضرت در امر خلافت معقول میدانند بنابر تجویز خطا در
اجتهاد و منقول است که آنحضرت میفرمود الدهر انزلنی ثم انزلنی حتی قیل معویة و علی
یعنی روزگار و معروف شدن اهل روزگار با و اعراض کردن ایشان از قبول حق فرود آورد
مرتبه مرا و فرود آورد و فرود آورد و باز فرود آورد تا مشتبه شد معاویه و گفتگو شد
که آیا معاویه حق است یا علی علیه السلام و چه خوب اداکرده شیخ ابو علی سینا مرتبت آنحضرت را میان
صحابه حیث قال و اما علی بن ابی طالب علیه السلام فکان شمس فلک الحقیقة و قطب سماء المعرفة
و کان علیه السلام فیما بین اصحابه صلی الله علیه و آله کالمعقول فیما بین المحسوس و دلیل دیگر بر
تفضیل آنسرور آنست که حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم آنسرور را نفس خود خوانده
و آیه مباهله مؤید این است و مساوی با انبیاء عظام گردانیده حیث قال صلی الله علیه و آله
من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابرهیم فی حلمه و الی موسی فی هیبته

والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب علیه السلام وظاهر است فضیلت انبیاء بنیها
پیغمبر ما صلی الله علیه و آله از باقی صحابه پس علی افضل باشد از باقی صحابه وهو المطلوب
دلیل دیگر آنکه علی محبوبترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله بسوی خدا بدلیل
خبر طائر مشوی حیث روی انه اهدی الی النبی صلی الله علیه و آله طائر مشوی فقال اللهم ائتنی
باحب خلقک یاکل معی فجاء علی علیه السلام یعنی مرغ کبابی هدیه نزد حضرت آوردند فرمود که
خدایا بفرست محبوبترین خلق خود را بسوی من که با من شریک شود در تناول این کباب پس
آمد علی علیه السلام و نیز محبوبترین بودن دانسته نزد پیغمبر بدلیل خبر رایه که مذکور شد و
ثبت که محبوبترین خلق پیش خدا و رسول افضل خلق است پس علی افضل خلق است بعد از
رسول و هو المطلوب **فصل چهارم** در بیان معرفت طریق سائر ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین و بیان انحصار ائمه در اثنا عشر باید دانست که چون امامت حضرت
علی علیه السلام ثابت شد طریق اثبات امامت سائر ائمه بنص آنحضرت ثابت شود و نص آنحضرت
بتواتر بما رسیده چه متواتر است در میان شیعه تنصیص آنحضرت امام حسن علیه السلام را و همچنین
تنصیص حسن علیه السلام امام حسین را و تنصیص حسین علیه السلام امام علی زین العابدین را و تنصیص
علی امام محمد باقر را و تنصیص محمد باقر امام جعفر صادق را و تنصیص جعفر صادق علیه السلام
امام موسی کاظم را و تنصیص موسی کاظم امام علی الرضا علیه السلام را و تنصیص علی امام محمد الجواد را
و تنصیص الجواد امام علی الهادی را و تنصیص هادی امام حسن عسکری را و تنصیص حسن امام محمد
الحجة را که آخر ائمه اثنا عشر است و قائم و غائب است تا آنکه مأذون شود بخروج علیه و علیهم
صلوات الله و سلامه و تنصیص بر اثنا عشر از حضرت پیغمبر نیز در میان شیعه امامیه متواتر
است و از جمله اینکه گفت امام حسین علیه السلام را ابنی هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمه
تسعه تاسعهم قائمهم و حدیث لوح نیز که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورده که در آن لوح اسماء
والقاب ائمه اثنی عشر مکتوب بود و آنحضرت آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها

سپرده

سپرده متواتر است و از هر کدام از ائمه نیز بر مجموع ما بقی متواتر است و حصر ائمه در اثنی
عشر و وجوب غیبت امام ثانی عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه متواتر است و کیفیت تواتر
بنحوی است که سابقا مبین شد و تنصیص بر ائمه اثنی عشر از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در
اخبار کثیره منقول شده و بالجمله علم قطعی عادی بنصوص مذکوره حاصل است و علمای
مخالفین نیز دفع این علم از خود نمیتوانند نمود و اکثر قائل بآن شده اند و بسیاری از علمای
آن جماعت مصنفات در فضائل ائمه معصومین ترتیب داده و لفظ امامت بمعنی خلافت قائل نیستند
ولفظ امام را در عبارات حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوا و مقتدای در دین حمل میکنند
و غافلند از اینکه لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث واقع شده چنانکه حدیث مسروق حیث
قال قال بینا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ یقول لنا شاب هل عهد علیکم نبیکم کم یکون
من بعده خلیفة قال انک لحدیث السن وان هذا شیء ما سألنی احد عنه نعم عهد الینا نبینا
صلی الله علیه و آله و سلم انه یکون بعده اثنا عشر خلیفة عدد نقباء بنی اسرائیل یعنی مسروق گفته
بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از کبار صحابه است پس پرسید جوانی از ما که آیا
گفته است پیغمبر شما و معهود کرده است که بعد از او چند خلیفه خواهد بود ابن مسعود
گفت بدرستیکه تو جوانی و کم سالی و تا امروز و با مور دینا عارف نشده و اینکه تو پرسیدی
هیچکس از من نپرسیده آری معهود کرده است پیغمبر ما با ما که بعد از او دوازده خلیفه خواهد
بود بعدد نقباء بنی اسرائیل که خلفای موسی بودند و بالجمله چون ثابت شد ثبوت نص بر اثنی
ائمه ثبوت امامت ایشان نیز ظاهر شد چه دانستی که در امام عصمت و نص هر دو معتبر است
و در زمان هر یک از این ائمه هر که قائل بامامت وی بوده است نه ادعای عصمت برای او کرده و
نه ادعای نص بر امامت او و باطل باشد و چون واجب است وجود امام در هر زمانی و ثابت است
نص بر امامت هر یک از ائمه اثنی عشر که در زمان مفروض باشد پس واجب است که امام او باشد بدلیل
اجماع مرکب و چون امام او باشد معصوم نیز باشد بنا بر آنکه عصمت شرط است در امامت

وبعضی

وبعضی از فرق شیعه که مدعی نص بر امام خود اند قائلند بامامت وغیبت محمد بن الحنفیه
ومانند ناووسیه واقفه بر امام جعفر صادق ومانند واقفه بر امام موسی کاظم ومانند
فطحیه که قائلند بامامت اسمعیل بن جعفر چه موت همه این ائمه معلوم است بیقین پس
اگر امامت ایشان منتهی ملتزم شد خلو زمان از امام لازم میاید وبطلانش ثابت شد پس
این مذاهب همه باطل باشد وایضا دلیل بر بطلان این مذاهب انقراض اهل این مذاهب است
وعدم بقای احدی از انها وانقراض قائلین بحق تا وقت موعود محالست وگرنه بطلان شریعت
حقه لازم آید چه بقای شریعت نتواند بود مگر بانکه جماعتی اقامت آن کنند وچون اقامت
آن کنند اهل آن باشند ومحال انکه بقای شریعت حقه الی الیوم الموعود از ضروریات
دین است پس بطریق قیاس استثنائی گوییم که اگر یکی از مذاهب مخالفین حق باشد لازم
آید یا عدم وجوب عصمت ونص بر امام ویا خلو زمان از امام ویا انتفای شریعت حقه
پیش از وقت موعود ولیکن انتفای وجوب عصمت ونص وخلو زمان از امام وانتفای شریعت
حقه هر سه محالست نتیجه دهد که پس حقیت مذاهب مخالفین با جمعهم محالست وهو المطلق
وچون حقیت مذاهب مخالفین محال باشد بطلانش ثابت باشد وچون بطلانش ثابت باشد
مذهب امامیه اثنی عشریه حق باشد والا لازم آید خرق اجماع مرکب وخروج حق از میان
امت محمد صلی الله علیه وآله وسلم واین محالست پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه
خرق اجماع مرکب وخروج حق از امت محال باشد واجب است که مذهب امامیه اثنی عشریه
حق باشد بنا بر انکه هیچ مذهب دیگر حق نیست چنانکه دانسته شد لیکن خرق اجماع
مرکب وخروج حق از امت محالست نتیجه دهد که پس مذهب امامیه اثنی عشریه حق است وهو
المطلوب ومذهب زیدیه نیز بعد ادعای عصمت باطلست چه زیدیه قائل بوجوب عصمت
نیستند وبعضی از متاخرین ایشان که مدعی این شده خلاف اجماع کرده چه دعوی عصمت
اشخاصی کرده که پیش از او جمیع امت متفق بوده اند بعدم عصمتشان ومحال انکه ادعای

عصمت

عصمت بی ادعای نص وظهور معجزه کرده واین ظاهر البطلانست چه عصمت بدون نص
واظهار معجزه متحقق نتواند شد ودلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنی عشر اجماع شیعه است
وبیانش موقوفست بتمهید مقدمه واین چنانست که امت بعد از آنکه متفق شده اند
در حجیت اجماع مختلفند در وجه حجیت اجماع جمهور شیعه قائلین بوجوب وجود معصوم
بر انند که وجه حجیت اجماع اشتمال اوست بر قول معصوم که واجبست وجود او در هر زمان
وجمهور اهل سنت قائل بوجود معصوم نیستند بر انند که وجه حجیت اجماع امتناع
اتفاق امت است بر خطا عقلا او سمعا اکثر بر انند که امتناعش سمعی است ومستند
باحادیثی که دال است بر امتناع اجماع امت بر خطا وبعضی بر انند که عقلی است واین
مذهب ظاهر البطلانست چه خطا بر هر یک هرگاه جائز باشد بر مجموع نیز جائز خواهد
بود چه رابطه وضع حکم کل وحکم احاد یکی باشد لا محاله چه خطا وثواب امری نیست که
متعلق بمجموع من حیث المجموع تواند بود بلکه متعلق بهر فرض هیئت اجتماعیست و
فرق میان هر یک از احاد وجمیع احاد بعضی معروض هیئات اجتماعیه نیست پس هر چه بر هر یک
از احاد جائز باشد بر مجموع نیز جائز باشد وآنچه گفتیم منتقض نشود بتواتر چه تواتر
چون مستند باحساس است عقل حکم کند بامتناع اتفاق جماعتی هر چند در نهایت
کثرت باشند بر خطا در نظر بنا بر عروض شبهه مر جمیع را وهمچنین مذهب اکثر نیز باطلست
چه بر تقدیر صحت احادیث تواند بود که عدم اجتماع امت بر خطا بنا بر آن باشد که واجبست
در هر زمان وجود معصومی در میان امت نه بنا بر انکه اتفاق همه بر خطا با وجود جواز خطا
بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که مذهب شیعه بر حق است پس چون حجیت
اجماع بنا بر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت جمیع اهل سنت که اکثر
امت اند حجت باشد بسبب آنکه معصوم میکه واجبست وجود او لا محاله در میان فرقه شیعه
باشد وامام شیعیان باشد پس نتواند بود که قول او در میان مجموع شیعه نباشد وهرگاه

قول

قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه باشد پس اجماع شیعه حجت باشد و هو المطلوب و بعد از تمهید این مقدمه گوئیم چون اثبات عصمت و امامت حضرت علی علیه السلام بدلائل عقلیه بی‌احتیاج باجماع کردیم پس گوئیم اجماع شیعه منعقد است بر اینکه امام بعد از علی بن ابی طالب حسن بن علی علیهما السلام و اجماع شیعه حجت است بسبب دخول علی در میان ایشان چه عصمت و امامتش بدلیل غیر اجماع ثابت شد پس حسن امام باشد و همچنین اجماع شیعه منعقد است بر امامت حسین بعد از حسن علیهما السلام پس حسین امام باشد و بعد از حسین علیه السلام شیعه دو فرقه شدند بعضی قائل شدند بامامت محمد بن الحنفیه و بعضی بامامت علی بن الحسین علیه السلام و چون مذهب قائلین بامامت محمد بن حنفیه باطلست بدلیلی که دانسته شد پس معصوم که در میان شیعه داخل بود در میان جماعت از شیعه داخل نتواند بود لاستحاله بطلان قول المعصوم پس داخل باشد در فرقه که قائلند بامامت علی بن الحسین پس علی بن الحسین امام باشد و بعد از علی بن الحسین فرقه محقه مختلف شدند بعضی قائل اند بامامت زید بن الحسین و بعضی بامامت محمد بن علی الباقر علیهما السلام و چون مذهب زیدیه باطل شد پس امامت محمد الباقر حق باشد بنابر اجماع فرقه محقه و فرقه محقه متفقند بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی پس جعفر بن محمد امام باشد و در اینجا فرقه محقه مختلف شدند بعضی وقف کردند بر جعفر و بعضی قائل شدند بعد از او بامامت عبد الله بن جعفر و بعضی بامامت اسمعیل بن جعفر و بعضی بامامت موسی بن جعفر و وقف بر جعفر و امامت عبد الله و اسمعیل باطلست پس موسی بن جعفر امام باشد و قائلین بامامت موسی نیز مختلف شدند بعضی وقف بر موسی کردند و بعضی بامامت علی بن موسی قائل شدند و چون وقف بر موسی باطل است پس علی بن موسی امام باشد و بعد از او متفقند بر امامت محمد بن علی پس او امام باشد و بعد از او بامامت علی بن محمد پس او امام باشد و بعد از او بامامت حسن بن علی پس او امام باشد و بعد از او مختلفند بعضی قائلند بامامت جعفر برادر حسن و بعضی

بامامت

بامامت محمد بن الحسن الخلف القائم و چون امامت جعفر بموت او و انقراض قائلین بامامتش باطل است پس محمد بن الحسن علیه و علی آبائه السلام امام باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر تعیین ائمه ظهور معجزه است چه متواتر است در میان امامیه که هر کدام از ائمه اثنا عشر دعوی امامت کردند و اظهار معجزه نمودند و پیشتر دانستی که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام امام باشند و چون امام باشند معصوم نیز باشند چه امامت بی عصمت متحقق نتواند و هو المطلوب

فصل پنجم در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلام که امام ثانی عشر از ائمه اثنی عشر است صلوات الله علیهم اجمعین بدانکه چون ثابت شد نصوص متواتره حصر ائمه در عدد اثنی عشر و ثابت شد نصوص متواتره در مرتبه ثانی عشر بمحمد بن الحسن العسکری علیه السلام و ثابت شد امتناع خلو زمان تکلیف از امام معصوم پس واجب است که امام ثانی عشر محمد بن الحسن موجود و حی باشد و امام زمان باشد تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر محمد بن الحسن موجود نباشد لازم آید خلو زمان از امام یا بطلان انحصار ائمه در اثنا عشر لیکن خلو زمان و بطلان انحصار ائمه محال است نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود باشد دلیل دیگر در این زمان بر سه مذهب اند بعضی قائل هستند بوجود امامی و بعضی قائلند بوجود امامی که مدعی عصمت و نص برای او نیستند و بعضی قائلند بوجود امامی معصوم منصوص علیه که محمد بن الحسن است و چون ثابت شد امتناع خلو زمان از امام باطل شد مذهب اول و چون ثابت شد وجوب عصمت و نص بر امام باطل شد مذهب دوم نیز پس اگر مذهب سیم نیز باطل باشد لازم آید اتفاق امت بر خطا و خروج حق از میان امت و این باطل است باتفاق پس مذهب سیم حق باشد و محمد بن الحسن موجود و حی و امام باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هر گاه اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن موجود باشد لیکن اتفاق بر خطا محال است نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود است و هو المطلوب دلیل دیگر محمد بن الحسن امام بود بنص متواتر پس معصوم نیز بود و نص نکرد بر امامت دیگری

بالاتفاق

بالاتفاق و نیز ممتنع بودی عدم نقلش عادة لیکن منقول نشده مطلقا پس باید که الان نیز موجود
باشد که اگر موجود نبودی واجب بودی بر او نص بر دیگری و ترک واجب از معصوم ممتنع است پس باید
که محمد بن الحسن موجود باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم محمد بن الحسن که امام معصوم بود
هرگاه نص بر دیگری نکرده باشد واجب است که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده نتیجه دهد
پس موجود باشد و هو المطلوب و چون ثابت شد بدلیل ثلثه وجود محمد بن الحسن پس باید که غایب
باشد که اگر ظاهر بودی معروف بودی لیکن معروف نیست پس غایب باشد پس هرگاه امام معصوم
موجود غایب باشد بر ما نیست بیان سبب غیبت او بر سبیل تفصیل و معلوم است علی الجمله
که سبب غیبت از جانب امام نیست بنا بر آنکه معصوم است و واجب است بر او ظهور و قیام
بامر امامت و اقامت شرایع و ترک واجب از معصوم ممتنع پس سبب غیبت امام از طرف رعیت
باشد بنا بر عدم نصرت پس هرگاه که متحقق شود ظن نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود
اگر سؤال کنند که وجوب وجود امام در هر زمان بنا بر آنست که لطف است و وجود
امام و لطف وقتی متحقق شود که امام ظاهر باشد پس با غیبت امام لطف چگونه متحقق تواند
شد و چه فرق باشد میان اینکه امام موجود نباشد و اینکه موجود باشد و متصرف در امور
نباشد جواب گوئیم چنانکه اگر امام ظاهر باشد و کسی اطاعت وی نکند هیچ شک
نیست که تقصیر در لطف نبوت امام حاصل شود و کذلک غایب بودن امام هرگاه سبب
غیبت خوف اعادی و عدم نصرت رعیت باشد ضرری با لطف بودن امام نتواند کرد چه عدم
نصرت در اینصورت بمنزله عدم اطاعت است و در اینصورت فایده این لطف باین ظاهر شود
که هرگاه امام موجود باشد و غایب هر آینه تعذیب خدای مر عاصیان را که سبب غیبت امام
از جانب ایشانست عقلا قبیح نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم طاعت
وی بخلاف اینکه امام اصلا موجود نباشد چه در اینصورت لا محاله تعذیب قبیح باشد
بسبب آنکه حجت خدای بر بنده در اینصورت تمام نشود و اینکه گفتیم نسبت بجا لفین است

وجماعتی که نصرت ایشان مبذول نیست بر تقدیر ظهور امام نیز و اما نسبت بشیعیان که نصرت
ایشان همیشه معد و مهیا است لطف بجهت ایشان در غیبت امام نیز بسیار است مثل صبر کردن
بر حرمان ملازمت امام و منتظر فرج بودن و اجتناب از قبایح بنا بر اعتقاد وجود امام
و امکان ظهور و تمکن او بر اقامت حدود در هر لحظه و مانند آن و اما طول عمر صاحب الزمان
علیه السلام هیچ شبهه نیست در امکانش و بر تقدیریکه ممتنع عادی باشد در این زمان از مقوله خوارق
عادات است که ثابت شده جوازش در غیر انبیاء نیز و بالجمله هرچه بدلیل ثابت باشد استبعادات
عادی منافی آن نتواند بود **فصل ششم** در احوال ائمه جور و وجوب برائت از
ایشان چون معلوم شد اعیان ائمه که منصوص اند از جانب خدای و رسول و واجب العصمة
و مفترض الطاعة اند پس هرکه دفع ایشان از مراتب و منازلی که خدای تعالی بجهت ایشان
مقرر داشته نماید و خود بجای ایشان بحیله یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد و هرکه اعانت
او نیز کند کذلک کافر باشد باجماع امامیه و بنا بر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت باشد
و دافع نبوت لا محاله کافر است پس دافع امامت کافر باشد **بیان** آنست که همچنانکه
شریعت محتاج است بنبی در حدوث و ابتداء کذلک محتاج است بامام در حفظ و بقاء
و عقل فرق میان این دو صورت نکند و وجوب هر دو بدلیل عقلیه قطعیه ثابت باشد
و مؤید این است حدیث من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة که مخالف و موافق
متفقند بر صحت آن و همچنین حدیث حربک یا علی حربی و سلمک سلمی و شک نیست که
میتة جاهلیة میتة کفر است و کذلک حرب پیغمبر کفر است پس هرگاه جاهل بامام کافر باشد
بمقتضای حدیث قتل و جاحد و محارب امام و دافع او از منزلت امامت بطریق اولی کافر
باشد و از آنچه گفتیم ثابت شد که امامت اصلی است از اصول دین مثل نبوت پس خلفاء
ثلثه متقدمه بر امیر المؤمنین علیه السلام و خامس منازع و سایر منازعین و همچنین جمیع
خلفای بنی امیه و بنی العباس و جماعتی که اعوان و انصار ایشان بوده اند در امر خلافت

همه مقطوع الکفرند بلا شبهه و واجبست برائت و لعن بر مثل ابو جهل و عتبه و شیبه از مشرکان قریش که محاربه با حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم کردند و دفع او از مرتبه رسالت خواستند و بعضی از علمای رضوان الله علیهم استثنا کرده اند از خلفای بنی امیه معاویة بن یزید و عمر بن عبد العزیز را بنا بر ترک خلافت اول و رد فدک از ثانی و لا یخفی قربه من الصواب و ان کان لفظه قاطبة فی قول المعصوم فی لعن بنی امیه اللهم العن بنی امیة قاطبة بنافیه بحسب الظاهر اما مخالفین که معتقد امامت ائمه ضلالند اگر اهل جحود و عناد باشند شک نیست در کفر و استحقاق لعن ایشان و الا اگر از باب شبهه باعوام باشند حال ایشان در این مرتبه نیست اگر چه بنا بر آنکه خالی از تقصیر نیستند معذور نتوانند بود اما اگر قاصر باشند از درجه تقصیر معذور توانند بود **اگر سوال کنند** که اگر جماعت مذکوره کافر میبودند هر آینه جاری میبود بر ایشان احکام کفر من منع المواریثه و المواکله و الصلوة علیهم و اخذ الغنیمة و اتباع المدبر و معلومست که حضرت امیر علیه السلام در وقت قدرت اجرای هیچیک از این احکام نکرد **جواب** گوئیم که احکام کفر مختلف باشد چه حکم حربی غیر حکم ذمی باشد در قبول جزیه و تقریر بر دین خود و عدم آن باتفاق و در جواز نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن نزد مخالفین پس تواند بود که این نوع از کفر که مظهر شهادتین باشند حکمش غیر حکم سایر کفار باشد در احکام مذکوره و معتزله نیز قائلند بکفر مجبره و مشبهه با آنکه احکام کفر بر ایشان جاری نمیکردانند **باب ششم** در معاد و مراد از معاد اعتقاد کردنست بوجوب زنده کردن خدای تعالی جمیع مردگان مکلفین را در روز نکیر معروف نشر و قیامت و حاضر کردن همه را در موقف حساب اعمال و حکم کردن بدخول کافران و عاصیان بدوزخ که عبارت از دار تیست مهیا بجهت رسانیدن عقاب و بدخول مؤمنان ببهشت که عبارت از دار یست آماده بجهت ایصال ثواب و مقصود از این باب در چند فصل مبین کردد **فصل اول** در بیان وجود معاد و صحت اعاده

واحد بجهت

بدانکه معاد در لغت بمعنی باز کشت است و در اینجا باز کشت روح است ببدن بعد از مفارقت از او و از ضروریات دین است وجوب باز کشت روح بسوی بدن در روز قیامت برای دریافتن جزای عمل که در دار دنیا کرده باشد و عقل نیز دالست بر وجوب معاد بنا بر وقوع وعد بثواب و وعید بعقاب و واجبست وفا کردن بوعد و وعید و آن موقوفست بباز کشتن روح ببدن و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد است و الا امر بطاعت و نهی از محرمات عبث بودی از قصد و عبث از خدای تعالی ممتنع پس امتناع صدور عبث موجب ایصال ثواب و عقابست و ایصال موقوف بمعاد پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر معاد واجب نبودی وعد و وعید باطل و امر و نهی عبث بودی لیکن بطلان وعد و وعید و عبث بودن امر و نهی ممتنع است نتیجه دهد که پس معاد واجب باشد **اگر سوال کنند** که وجوب معاد فرع صحت اعاده است و اعاده روح ببدن صحیح نتواند بود چه اگر جایز باشد باعین بدن اول خواهد بود و این محالست بنا بر انعدام بدن اول و امتناع اعاده معدوم بعینه بالضروره و یا بمثل بدن و این نیز ممتنع است و الا لازم آید که مثاب و معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلم است و قبیح **وجواب آنست** بر دو وجه است یکی بر مذهب محققین که قائلند بتجرد روح و بقای وی بعد از موت بدن پس گوئیم بدن بعد از مفارقت روح معدوم شود بحسب صورت و باقی باشد بحسب ماده و در وقت اعاده فائض شود بر ماده بدن و صورتی مثل صورت اول و تعلق گیرد باین بدن معاد روحی که مجرد است و باقیست با لتشخص و تشخص انسانی نیست مگر بتشخص نفس ناطقه که روح عبارت از اوست و در تشخص نفس ناطقه ماده بدن دخیل است با صورت مائی نه با صورتی معین نمی بینی که تشخص طفل بعینه همان تشخص کهل و شیخ است با آنکه بدن کهل و شیخ بعینه بدن طفل نیست پس هر کاه که روح مصاب و مثلا بعینه روح مطیع باشد که باقیست بالتشخص و ماده بدن نیز بعینها ماده بدن وی لازم نیاید که مصاب غیر مطیع باشد چنانکه لازم نیست که کهل

در بیان وجوب معاد و صحت اعاده

مثلا اگر طفل باشد در حین موت بر مذهب جماعتی که قائل نیستند بتجرد روح بلکه روح را
قائم دانند ببدن و فانی دانند بموت بدن لیکن گویند که بدن از موت معدوم نشود
بلکه متفرق شود اجزای وی و آنچه معدوم شود بسبب موت حیات بدن باشد که مشروط
است باجتماع اجزاء بدن و در روز قیامت چون اجزای متفرق شده مجتمع شود باز حیات
با بدن و شخص همان شخص اول باشد بعینه چه تفرق اجزای جسم را موجب زوال تشخص
وی ندانند و این هر دو جواب بنا بر تسلیم امتناع اعادهٔ معدوم است بعینه و در میان
مردم جماعتی هستند که قائل نیستند بامتناع مذکور و کار بر ایشان لا محاله آسان باشد
و محتاج بجواب نباشند و بباید دانست که آنچه گفتیم در وجوب معاد دلالت کند بر وجوب
معاد جسمانی بنا بر آنکه ثواب و عقاب موعود ثواب و عقاب جسمانی است و ایصال ثواب و عقاب
جسمانی لا محاله موقوفست باعادهٔ بدن بسبب آنکه بواسطهٔ بدن قبول لذت و الم جسمانی
تواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت و الم جسمانی منافی ثبوت لذت و الم روحانی
نیست پس معاد روحانی و جسمانی هر دو باشد اما روحانی بنا بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از مفارقت
از بدن و التذاذ وی بکمالات حاصله از علم و عمل و تألم وی از ضد کمالات و اما جسمانی
بنا بر وجوب ایفای وعد و وعید که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانی است و چون
صحت اعتقاد دینی موقوف باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست و این رساله منحصر است در
ذکر اعتقادات دینیه لهذا از اثبات تجرد نفس ناطقه و بیان تفصیل لذات و آلام روحانی
اعراض لازم شد تا خلاف شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق اطلاع بر امثال اینها
باشد رجوع بگوهر مراد کند **فصل دوم** در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب
و جنت و نار و سائر امور اخروی بدانکه وعد عبارتست از اخبار وصول نفع بموعود
و وعید عبارتست از اخبار وصول ضرر بموعود است و نفع اگر مستحق باشد و مقارن تعظیم
و اجلال او ثواب گویند و اگر مستحق باشد غیر مقارن بتعظیم عوض گویند و اگر غیر مستحق

باشد

در بیان ثواب و عقاب است

باشد تفضل گویند و ضرر اگر مستحق باشد و مقارن باهانت و استخفاف بود عقاب گویند
پس ثواب نفعی است مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرریست مستحق مقارن استخفاف و
وجوب ثواب عقلی است چه ثواب در برابر فعل مکلف و ترک منهی عنه است که مشتملند لا محاله
بر مشقت و الزام امور شاقه بدون منافع عظیم قبیح است عقلا و هیچ عظیم اعظم
از مقارنت تعظیم نتواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند عظیم بود نباید که در برابر
مشقت تکلیف باشد پس الزام مشقت قبیح باشد و اما وجوب عقاب حق این است که
عقلی نیست چه برای انزجار از قبایح و اخلال بواجبات استحقاق عقاب و احتمال آن
کافیست بلکه وجوب عقاب سمعیست و مجمع علیه است خلوص ثواب از شائبهٔ ضرر و خلوص عقاب
از شائبهٔ نفع اما خلوص ثواب بسبب آنکه اگر خالص نباشد اعم از عوضی که خالص باشد
نخواهد بود و در برابر مشقت تکلیف نتواند واقع شد و اما خلوص عقاب بسبب آنکه
در انزجار ادخل باشد لا محاله و واجبست دوام ثواب عقلا چه احتمال انقطاع شائبه‌ایست
که واجبست خلوص ثواب از آن و دوام عقاب حق این است که عقلی نیست چون اصل
عقاب و احتمال انقطاع موجب عدم خلوص نیست چه احتمال دوام منافی آنست بلکه سمعی است
و مختلف فیه حق دوام اوست برای کفار و انقطاعش از فساق اهل ایمان اما دوامش
برای کفار لدلالة القرآن علیه دلالة ظاهرة لا یقبل التاویل و اما انقطاعش از فساق
بنا بر استحقاق ثواب ایمان و سائر اعمال الخیر و وجوب دوام ثواب اجماعی است پس مقدم
نتواند بود بر عقاب پس لابد است تقدیم عقاب و انقطاعش از برای ایصال ثواب و اما
و اما حقیقت جنت و نار که یکی دار ثواب است آماده برای ایصال ثواب و دیگری برای ایصال
عقاب انفس و نبات دینی است و تحقیقش فی الجملة مجمع علیه و وجود جنت و نار الآن مختلف فیه است
و حق وجود است الآن لدلالة الظواهر علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضة و اما
عذاب قبر اجماعی است و وقوعش فی الجملة و خلاف و انکار بعضی کرده اند بعد از تحقق اجماع صادر

شده

شده واز درجه اعتبار ساقط است و اما وقوعش عقیب دمیدن خلافی نیست و بعضی بر آنند که
قریب بقیام الساعة واقع خواهد شد و هرچه در باب امتناع عذاب قبر گویند مجرد استبعاد
و همچو من استبعادی مسموع نیست و اما سؤال و حساب اعمال و نشر صحائف در روز قیامت
و همچنین صراط و میزان و امثال آنها و جوارح جمیع این امور اجماعی است و قرآن و حدیث
شاهد بر آن پس واجب است اعتقاد بجمیع اینها **فصل سیم** در بیان ایمان و اسلام
و کفر و فسق و نفاق بدانکه شک نیست که معنی ایمان بحسب لغت تصدیق و اذعان است کما قال
الله تعالی حکایة عن اخوة یوسف و ما انت بمؤمن لنا یعنی تو تصدیق نمیکنی و باور نمیداری
سخن ما که ما گفتیم و قال یؤمنون بالجبت والطاغوت یعنی تصدیق میکنند و باور
میدارند سخنان کاهنان و ساحران و مبطلان را و نیز عرب گوید در محاورات خود
فلان یؤمن بکذا و فلان لا یؤمن بکذا و مانند این بسیار است و لیکن بحسب شرع خلاف است
علما اشاعره بر آنند که تصدیق بقلب است هر آنچه پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم در جمیع آنچه
به من عند الله ضرورة بدون اعتبار لسان و قریب باین مختار شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی
است رحمة الله علیه فانه قال الایمان هو التصدیق بالقلب و لا اعتبار بما یجری علی اللسان
وکل من کان عارفا بالله و بنبیه و بجمیع ما اوجب الله علیه معرفته فهو مؤمن و بعضی بر آنند
که ایمان مجرد اقرار بلسان است و بعضی بر آنند که ایمان مجموع تصدیق بقلب است با اقرار
بلسان و این مختار محقق طوسی است قدس الله سره و بعضی از اصحاب ما بر آنند که مجموع تصدیق
بقلب و اقرار بلسان و عمل بجوارح است و دلالت کند بر این بسیاری از احادیث معصومین
سلام الله علیهم اجمعین و معتزله بر آنند که ایمان عبارت است از طاعات یا فرائض
تنها کما هو مذهب بعضهم و یا فرائض یا نوافل کما هو مذهب الاخرین و شیخ طوسی نیز استدلال
کرده بر مختار خود باینکه ایمان در لغت نیست مگر بمعنی تصدیق قلبی و اصل عدم نقل است و
دلیلی نیست بر نقل و در اصل شرع هرچه دلیلی نیست بر نقلش واجب است حملش بر معنی لغوی

غایتش در لغت هر تصدیقی ایمان است و در شرع ایمان نیست مگر تصدیق مخصوص و اگر
گویند که در عرف تصدیق قلبی فهمیده نمیشود مگر بقول پس واجب است اعتبار قول بلسان در
ایمان جواب گوئیم که تصدیق قلبی بدون قول نیز فهمیده میشود چنانکه در اخرس هیچ در عرف
اخرس و ساکت را نیز مؤمن میگویند و استدلال کرده محقق طوسی بر اعتبار اقرار بلسان
در مفهوم ایمان بقوله تعالی و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم یعنی انکار کردند کافران
با آنکه نفس شان بیقین دانسته بود پس اگر تصدیق قلبی که استیقان نفس عبارت از آنست که
کافی بودی اسناد جحود بایشان نکردی و جواب آن است که استیقان نفس کنایه است
از آنچه مرکوز است در عقول که اگر اعمال نظر نکنند هر آینه خواهند بیقین دانست
نه آنکه بالفعل بیقین دانسته اند و تصدیق و اذعان آن کرده و دیگر آنکه مراد تصدیق
قلبی است که ظاهر شود و یا باقرار بلسان و یا بغیر آن چنانکه در اخرس و ساکت نه تصدیق
قلبی که بر تقدیر وقوع ظاهر خلاف آن باشد چنانکه در کفار معاندین حق دانسته
حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی چنانکه مختار شیخ طوسی است لیکن اعتبار لسان
بلکه سایر جوارح نیز ضرور است برای ظهور تصدیق قلبی و صحت اطلاق لفظ مؤمن
شرعا چه اجماعی است عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسیکه ظاهر شود از او منافی تصدیق قلبی
یا ظاهر نشود تصدیق قلبی و با آنچه گفتیم توان کرد تاویل آنچه وارد شده در احادیث معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین که ایمان مبثوث است بجمیع جوارح بدن و سایر احادیثی
که در آنست بر اعتبار عمل جوارح در ایمان و چون حقیقت ایمان معلوم شد حقیقت
کفر مقابل آن باشد یعنی عدم ظهور تصدیق قلبی بچیزیکه واجب است تصدیق بآن
اعم از آنکه متحقق تکذیب قلبی باشد و یا هیچیک از تصدیق و تکذیب متحقق نباشد
پس اگر با تکذیب قلبی اظهار تصدیق کند منافق باشد و اگر با عدم تصدیق و تکذیب
اظهار تصدیق کند مسلمان باشد نه مؤمن لقوله تعالی قالت الاعراب آمنا قل لم

تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا پس اسلام باشد و ایمان بحسب تحقیق نه بحسب صدق بلکه بحسب 106
صدق مباین باشد چه اسلام اقرار بلسان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم از اینکه تصدیق
قلبی باشد یا نباشد و نفاق اخص باشد از کفر کذلک چه نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار تصدیق
و اما فسق بیرون رفتن است از چیزی و داخل شدن در چیزی دیگر بحسب شرع فقال المحقق
الطوسی قدس الله سره هو خروج عن طاعة الله تعالی مع الایمان و قال الشیخ
الطوسی رحمة الله علیه هو عندنا عبارة عن کل معصیة سواء کانت صغیرة او
کبیرة لان معاصی الله تعالی کلها کبائر وانما قسمناها صغائر بالاضافة الی ما هو اکبر منها
وهی کبیرة بالاضافة الی ما هو اصغر منها و مذهب شیخ اقرب است بتحقیق چه تخصیص فسق
بمؤمن وجهش معلوم نیست بلکه تحقیق آنست که معاصی کافر نیز فسق است و خدای تعالی
کافر را فاسق خوانده کما فی قول الله والکافرون هم الفاسقون **فصل چهارم** در
بطلان احباط و جواز عفو و وقوع شفاعت بدانکه جماعتی از معتزله قائلند بتحابط میان
طاعت و معصیت یعنی گویند که طاعت زائل کند معصیت سابقه را و معصیت زائل
کند طاعت سابقه را پس اگر هر دو مساوی باشند نه طاعت ماند و نه معصیت و اگر
یکی زائد باشد بر دیگری بقدر زیادتی باقی ماند و علمای امامیه و سائر محققین
قائلند ببطلان تحابط چه مزیل شیء باید که ضد او یا منافی او باشد و منافاتی نیست
میان طاعت و معصیت که مانع باشد از اجتماع در محل واحد چه فعل واحد تواند بود که
باعتباری طاعت باشد و باعتبار دیگر معصیت چه جای آنکه هر کدام فعلی دیگر باشند
و همچنین منافاتی نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه بدیهی است جواز بودن
شخص واحد هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب چنانکه تواند بود هم مستحق مدح و هم مستحق
ذم و دیگر آنکه مستلزم ظلم است لا محاله چه در صورتی که معصیت مساوی طاعت باشد
یا زائد بر او لازم آید که اصلا ثواب نیابد بلکه عقاب هم نیابد و حال آنکه مستحق ثواب بود

بفعل

بفعل طاعت چنانکه دانسته شد و لقوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل 107
مثقال ذرة شرا یره **واستدلال اول** مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن
السیئات باطل است چه مراد این است که کثرت حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات نکند
نه آنکه سیئات کرده زائل شود و همچنین استدلال ثانی بقوله تعالی لا تبطلوا صدقاتکم
بالمن والاذی و قوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له بالقول کجهر
بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد آنست
که اعمال خود را بوجهی واقع مکردانید که مستحق ثواب نشوید و اعمال شما بآن باطل شود
چه صدقه بوجه من و اذی باطل است و حضور مجلس نبوت و شرف خدمت حضرت
رسالت که بهترین اعمال تواند بود هرگاه با رفع اصوات و جهر اقوال باشد که هر آینه
موجب سوء ادب و کرامت آنحضرت است لا محاله از درجه اعتبار ساقط و زائل باشد
و هر عملی که بهتر از آن متصور نبود هرگاه بوجه اشراک واقع شود البته با عدم
منافی بود **و قوی** ترین شبهه ایشان آنست که چون واجب است خلوص ثواب
و عقاب پس اگر استحقاق هر دو باقی باشد خالی از آن نیست که مستحقین یا مجتمع باشند
یا متعاقب پس اگر مجتمع باشند لزوم عدم خلوص ظاهر است و اگر متعاقب باشند معجل خالص
نباشد از شوب منتظر لا محاله **و جواب** آنست که معجل هرگاه عقاب باشد تواند بود
که شدت عقاب جای شوب منتظر نگذارد و احتمال انقطاع و تعقب ثواب بخاطر نرسد که
با میدان استراحت حاصل شود و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب بهیچ
چیز زائل نتواند شد بدون توبه مگر بتفضل و عفو و تفضل الهی و با شفاعت و خلاف
نیست در جواز عفو از صغائر مطلقا و از کبائر بعد از توبه لیکن در جواز عفو از کبائر
بدون توبه خلاف است و حق جواز است عقلا و سمعا اما عقلا بنا بر آنکه عفو احسان است
چه شک نیست که اسقاط حقوق مستحق در حکم ایصال نفع است و ایصال نفع احسان است

پس

پس اسقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهتر از احسانها چه بسا باشد که اسقاط مضرتی اعظم از ایصال
هر منفعتی باشد و شک نیست در حسن احسان و ایصال منافع بغیر پس شک نباشد در حسن اسقاط
مضرت مستحق از غیر و چون عفو همین باشد لا محاله حسن و جایز باشد و اما سمعا فلقوله تعالی ان الله
لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه کریمه بصغایر
یا کبایر بعد از توبه صحیح نیست اما بصغایر بنا بر آنکه سابق از آن و اما بکبایر بعد از توبه
بنا بر عدم فرق میان شرک و سایر کبایر و عدم تخصیص بعضی دون بعضی فلا یصح التعلیق
بمن یشاء و لقوله تعالی و قل لعبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان
الله یغفر الذنوب جمیعا و تخصیصش بتوبه خلاف ظاهر است با عدم دلیل و ارتکاب خلاف
ظاهر بدون دلیل جایز نه پس شرک و کفر بیرون رفت باجماع و باقی ماند سایر ذنوب
مطلقا در حکم مغفرت و غیر ذلک من النصوص و همچنین وقوع شفاعت اجماعی است و
خلافی در آن نیست لیکن خلاف است که شفاعت بمعنی طلب زیادتی ثوابست برای مستحقان
ثواب کما هو مذهب المعتزله و یا بمعنی طلب اسقاط عقاب از برای مستحقان عقاب کما هو مذهب
غیرهم و حق معنی دوم است چه اگر شفاعت حقیقت میبود در طلب زیادتی ثواب لازم میامد
که هرگاه که ما دعا کنیم بجهت ازدیاد درجات حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم توان گفت
که ما شفاعت پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس شفاعت باین معنی نتواند
بود بلکه بمعنی دوم باشد و حقیقت در آن و لقوله صلی الله علیه و آله ادخرت شفاعتی
لاهل الکبائر من امتی و این خبریست که جمیع امت آنرا بالقبول تلقی نموده اند و در حکم متواتر
است و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد منافع میبود تخصیص باهل کبائر وجهی
نداشت بسبب آنکه چون احباط باطل است نتوان گفت که ثواب اهل کبائر زایل است تا کمتر
احتیاجشان بازدیاد ثواب بیشتر بلکه چه بسا که صاحب کبیره طاعاتش از مؤمن خالی
از گناه بیشتر باشد و ثوابش بسا مانند تر پس تخصیص اهل کبائر نتواند بود مگر بنا بر حاجتشان

باسقاط عقاب و معتزله متمسکند بقوله تعالی ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع
چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب بودی هر آینه شفیع غیر ظالمین که مراد ایشان عصاة است
نبودی چه غیر عاصی را عقاب نیست که محتاج بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بعصاة
بودی و نفی شفیع از ایشان وجهی نداشتی پس باین بیان استدلال مذهب معتزله توان کرد
و هم معارضه با حدیث مذکور و جوابش آنست که منفی کرده آیه شفیع مطاع است یعنی
شفیعی که بر وجه اطاعت قبول شفاعتش باید کرد و منافاتی ندارد با ثبوت شفیع مجاب
یعنی شفیعی که از روی اجابت شفاعتش قبول کرده شود و ایضا متمسکند علی التوجیه المذکور
بقوله تعالی و ما للظالمین من انصار چه شفیع ناصر باشد و جوابش آنست که ناصر کسی است
که دفع مضرت از غیر از روی قوت و غلبه کند بخلاف شفیع که دافع مضرت نیست از روی خضوع
پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا متمسکند بقوله تعالی و لا یشفعون الا لمن ارتضی
مرتضی کسیست که افعالش پسندیده بود و فاسق افعالش پسندیده نیست پس شفاعت
مخصوص غیر فاسق باشد و آن نتواند بود مگر بمعنی طلب ازدیاد ثواب جوابش آنست که لا بد
در من ارتضی از تقدیری و اولی نیست تقدیر افعال چنانکه شما میکنید از تقدیر ان
یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است تا نظیر باشد با قول خدای تعالی که من
ذا الذی یشفع عنده الا باذنه و قوله تعالی لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن
الله لمن یشاء پس بر این تقدیر معنی چنین است که شفاعت نمیکنند مگر کسی را که خدا ازو
پسندیده و خواهد که شفاعت کنند درباره او

فصل پنجم در وجوب توبه

و امر بمعروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر فعل معصیت و لازم
این ندامت است عزم بر عدم عود بمعصیت پس شک نیست که توبه واجبست عقلا بنا
بر آنکه ندامت بر فعل قبیح واجبست عقلا پس توبه فی نفسها طاعت باشد و سبب استحقاق
ثواب لکون کل طاعة کذلک لا سیما که در شرع نیز بوجوبش امر وارد شده مثل قوله تعالی توبوا

110 الی الله جمیعاً وقوله تعالی توبوا الی الله توبة نصوحاً الی غیر ذلک واجماعست بر سقوط عقاب بتوبه
وخلافی در این نیست لیکن خلافست که وجوب سقوط عقاب بتوبه سمعیست که اجماع دلالت
بر آن کرده و یا عقلی بعضی بر آنند که عقلیست بنا بر آنکه توبه اعتذار است و با اعتذار مواخذه
قبیح است و شیخ طوسی رحمة الله علیه بر آنست که سمعیست و منع کرده قبح مواخذه را با اعتذار
وحق مختار شیخ است چه با اعتذار ترک مواخذه حسن است نه آنکه فعل مواخذه قبیح است چه
هرگاه مواخذه مستحق باشد مجرد اعتذار رفع استحقاق نکند بلکه همان استحقاق باقیست
بالضروره و با بقای استحقاق مواخذه قبیح نتواند بود بالضروره واگر کسی استبعاد کند از اینچه
گفتیم قیاس بنا بر حقوق مستحقه باید کرد تا رفع استبعاد شود اگر گویند صاحب حق هرگاه محتاج
باشد بحق خود طلب حق از او با اعتذار قبیح نیست لیکن اگر مستغنی باشد قبیح است جواب
گوئیم که این فرق وقتی باشد که سبب حسن مواخذه منحصر باشد در احتیاج ولازم نیست چه شاید
که مصلحتی دیگر باشد در مواخذه و یا مفسده باشد در ترک مواخذه و جمیع افعال الهی از این
باب است پس لازم نیست از اینکه حاجت از او مسلوب باشد وطلب حق از او قبیح باشد و نیز
خلافست در اینکه توبه مسقط عقاب از جمیع معاصی است و یا توبه از هر معصیتی مسقط عقاب آن
معصیت است و این خلاف فرع خلاف اولست چه هر که قائلست بوجوب سقوط عقاب بسبب توبه
عقلا تواند که قائل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی با توبه از آن معصیت و هر که قائلست
که اسقاط توبه مر عقاب را سمعی است نه عقلی و دلیل بر آن نیست مگر از سمعیات بغیر از اجماع
پس لابد است که قائل شود بوجوب توبه از جمیع معاصی چه آنچه اجماع بر آن منعقد است آنست که
هرگاه توبه از قبیح لکونه قبیحاً باشد که قطعاً مستلزم عزم بر عدم عود است بمثل آن قبیح نیست فی
کونه قبیحاً نه تنها در خصوصیات وجوه قبح ولا محاله ایجاب توبه از جمیع قبایح است و مسقط
عقابست و کسیرا در این خلافی نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی بنا بر خصوصیت وجوه
قبح او عظم المستحق علیه من العقاب مر عقاب آن معصیت را خلافیست نه اجماعی پس چون باطل شد

عقلی بودن اسقاط باشد صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ ره و بنا بر آنست که بر تقدیر عقلیت اسقاط 111
توبه مر عقاب را ظاهر صحت تبعیض است چه هرگاه با اعتذار واجب شود قبول توبه در دهر عنها
واجب خواهد بود مگر آنکه گویند که مطلق اعتذار کافی نیست بلکه اعتذار لابد است از بذل
مجهود و آن وقتی متحقق شود که عازم شود بر عدم عود بمطلق قبیح و اینمعنی لا محاله در قبول
اعتذار داخل باشد و اما وجوب امر بمعروف و نهی از منکر خلافست که عقلی است یا سمعی و حق
وجوب سمعی است لدلالة النصوص من القرآن والحدیث علیه و نیز وجوب فی الجملة مجمع علیه
امت است و محقق طوسی در تجرید الاستدلال کرده بر نفی وجوب عقلی باین طریق که اگر واجب
عقلی بودی هر آینه بر خدای تعالی واجب بودی لان کل واجب عقلی یجب علی کل من حصل فیه
جهة وجه الوجوب و اگر بر خدای تعالی واجب بودی پس اگر عمل بان کردی هر آینه هیچ معروفی
واقع نشدی و هیچ منهی عنه بنا بر آنکه واقع نشدی و خلاف این است و اگر عمل بان نکردی لازم آید
که خدای تعالی اخلال بواجب کند و این ممتنع است عقلا ولنا کلام فی هذا المقام لیس هنا
موضع ذکره و خلافست که وجوب آن مخصوص است بائمه و یا بر غیر
ائمه نیز واجبست و حق وجوب آنست بر هر که عالم
بحسن معروف و قبح منکر و بجویز تاثیر و انتفای
مفسده کند هذا آخر ما اردنا

قد تمت النسخة الشریفة فی الیوم الرابع من شهر ذی القعدة الحرام ایراده فی هذه الرسالة
سنه ۱۳۱۰

والحمد لله اولاً و آخراً وظاهراً وباطناً کتبه العبد الاثم
الجانی ابن محمد علی محمد حسن
الجرفادقانی

بسعی و اهتمام جناب مستطاب فضائل انتساب معالی القاب آقا شیخ محمد قمی ابن ... الاصل النجفی المسکن با کمال بی بضاعتی بانجام رسید
التماس دعا دارند

[illegible]







